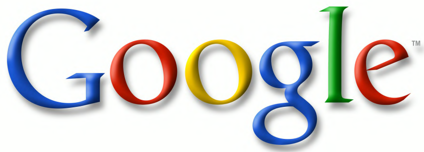


Das
NEUE TESTAMENT
Griechisch

nach den besten Hülfsmitteln kritisch revidirt

mit einer

neuen Deutschen Übersetzung

und einem

kritischen und exegetischen Kommentar

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

Zweiter Theil,

den Kommentar enthaltend.

Zweite Abtheilung,

das Evangelium des Johannes.

Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage.

Göttingen,
bei Vandenhoeck und Ruprecht.
1856.

Kritisch exegetischer

KOMMENTAR

über das

NEUE TESTAMENT

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer,
Consistorialrath in Hannover.

Zweite Abtheilung,

das Evangelium des Johannes umfassend.

Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage.

Göttingen,
bei Vandenhoeck und Ruprecht.
1856.

Kritisch exegetisches

HANDBUCH

über das

Evangelium des Johannes

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer,
Consistorialrath in Hannover.

Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage.

Göttingen,
bei Vandenhoeck und Ruprecht.
1856.

Vorrede.

Die zweite Auflage, welche im Herbste 1852 erschien, hat sich rascher, als ich's erwartete, vergriffen. Darf ich hierin einige Gunst erkennen, die der Arbeit begegnet ist, so ist damit eine Anregung mehr gegeben, in der Besserung des Buchs nicht nachzulassen. Den höhern Antrieb finde ich freilich in der Ehrfurcht, Bewunderung und Liebe, welche mir fortwährend diess vollendetste Evangelium einflösst, indem ich in sein reiches Leben und Licht hineinschaue, und dabei der eigenen Armuth bewusst bin, welche nichts zu geben, sondern aus diesem Leben und Licht, aus dieser einzigen Fülle von Gnade und Wahrheit blos zu empfangen und wiederzugeben hat. Nur in der Maasse, in welcher wir, und zwar unter nothwendiger Vermittelung der sprachlichen und geschichtlichen Einsicht, die Auslegung als Wiedergabe des Empfangenen vollziehen, rücken wir dem hohen Ziele der Aufgabe näher, und die gefährliche Versuchung, welche uns sonst auf jedem Schritte beschleicht, Auslegung zu Einlegung zu machen, weicht, wie sie soll, zurück. Was aber jede nothwendige Vermittelung der sprachlichen und geschichtlichen Einsicht betrifft, so weiss ich auch im Hinblicke auf die heutige Exegese mit ihren vielfachen Ausschweifungen und Befangenheiten im Allge-

meinen nichts zutreffender zu sagen und zu klagen, als was *Luther* (Ausleg. von Kap. 14. V. 28.) mit seinem kerngesunden Blick und Urtheil in der einfachsten Weise gesagt und geklagt hat: „Es gehet wie man spricht: wer die Sprache nicht verstehet, der muss des Verstandes fehlen, und nimmt wohl eine Kuh für ein Pferd. Also auch wiederum ob einer gleich die Sprache weiss und doch die Sache nicht verstehet, davon man redet, so muss er abermal fehlen. Daher denn allerlei Irrthum und fallaciae kommen, dass man jetzt nicht verstehet, was die Worte heissen, jetzt was die Sache sei.“

Durch die literärischen Erscheinungen der letzten Jahre — und ihre Benutzung wird überall erkennbar sein — bin ich auf gar Manches aufmerksam geworden, was ich entweder verfehlt, oder unbeachtet gelassen, oder nicht genugsam verdeutlichet oder begründet hatte. Recht oft aber habe ich den jüngsten Erklärern widersprechen müssen. Diess mindert meinen Dank für die empfangenen Belehrungen nicht. Aber ich habe zu lange in diesem Gebiete, welches mir das heiligste und theuerste meiner Wissenschaft ist, gestrebt und gearbeitet, um mich von der Scheinbarkeit exegetischer und historisch kritischer Meinungen und Behauptungen zu leicht hinnehmen zu lassen. Auf den Anstrich des Geistreichen, Schlagenden, Tiefsinnigen und dergl. kommt nichts an, sondern Alles liegt an der schlichten und klaren objectiven Wahrheit, welche auch durch die blendendsten Beimischungen nur verdunkelt und verdorben wird. In den Einleitungsfragen haben mir die nun vollständig vorgelegenen Abhandlungen von *Ewald*, welche epochemachend bleiben werden, den bei Weitem grössten Gewinn zugeführt. Aus den bekannten neuesten Streitschriften habe ich für das Johanneische Verständ-

niss nichts gelernt, und, wie ich glaube, nicht durch eigene Schuld.

Es ist neuerlich mehrfach geschehen, dass man Erklärungswerke, welche der sogenannten praktischen Auslegung, nicht der streng wissenschaftlichen Exegese angehören (wie von *Stier* und *Besser*), in den Beurtheilungskreis der letztern gezogen hat. Ich habe das unterlassen. Nicht als ob ich das Schätzenswerthe, welches solche Werke in ihrer Eigenthümlichkeit haben, nicht zu würdigen wüsste; aber ich glaube, dass die nach Art und Zweck verschiedenen Kreise der biblischen Auslegung nicht zu vermengen, sondern aus einander zu halten sind, und dass jenen Arbeiten leicht Unrecht geschehen kann, wenn man sie lediglich dem Maassstabe der wissenschaftlichen Schärfe und Begründung unterwirft, weil die ausschliessliche Ermittelung des rein historischen Sinnes nicht die Aufgabe und Meinung der Verfasser sein konnte, wie diese denn auch der Beibringung des hierzu erforderlichen gelehrten Apparats überhoben sein durften.

Ich schliesse mit dem inbrünstigen Wunsche, dass der volle lebendige Herzschlag des fleischgewordenen Logos, welchen wir in diesem Evangelio hören und fühlen, in unserer theuern Kirche immer mehr empfunden, immer tiefer und wahrer begriffen, verstanden, angeeignet, und so immer allgemeiner der bewusste Lebenspuls der kirchlichen Weiterentwickelung werden möge. Denn zur Johanneischen Höhe müssen wir hinan; das ist die Bahn des rechten Vorschreitens, welche unserer Kirche durch den Vorgang der geschichtlichen Entfaltung im apostolischen Zeitalter gewiesen ist. Erst auf dieser Höhe werden die innerhalb der Grundsätze und Grundlehren der Kirche liegenden Streitpunkte, welche jetzt noch tief trennend in

die Einheit der Gemeinschaft einschneiden, im reinern Lichte des lebendigmachenden, weltbezwingenden Glaubens und Erkennens sich erledigen, und auch das Johanneische Vermächtniss „Kindlein, liebet euch unter einander" wird denn in der That und Wahrheit das Erbtheil der Kirche sein. Thue jeder an seinem Theile, was ihm von Gott gegeben ist zu thun.

Hannover, den 16. August 1856.

Dr. Meyer.

Evangelium des Johannes.

Einleitung.

§. 1.

Biographische Notizen über Johannes.

Die Eltern des Joh. waren der wahrscheinlich nicht arme (Mark. 1, 20. Luk. 5, 10.) Fischer am Galiläischen See Zebedaeus und die Salome. Wenn am Vater ein geistlicher Charakter in der evangelischen Geschichte, wie überhaupt eine besondere Betheiligung an derselben, nicht hervortritt, so gehörte dagegen die Mutter zu den Frauen, welche Jesu nachfolgten bis an das Kreuz (Matth. 27, 56. Mark. 15, 40. 16, 1. u. s. z. Joh. 19, 25.). Mit Recht wird daher die frühe Pflege und Entwickelung seines tiefempfänglichen Geistes zur Hingabe an die altheilige, damals lebendig erregte Messiaserwartung mit ihren sittlichen Forderungen, so weit die übrigens gewiss nicht gelehrte (Act. 4, 13.) Erziehung daran Theil hatte, der frommen Mutter zum Verdienste angerechnet. War letztere die Schwester der Mutter Jesu (s. z. 19, 25.), so begreift sich aus der nahen Verwandtschaft des Joh. mit Jesu um so leichter die innige Geistesgemeinschaft zwischen Beiden, obwohl die Geschichte von einer frühern nähern Verbindung beider Familien völlig schweigt, und jedenfalls die höhere, innerliche Sympathie der wesentliche Punkt war, von welchem aus sich jene Geistesgemeinschaft entfaltete. Der Auftritt des Täufers, an welchen sich Joh. anschloss, ver-

mittelte seinen Eintritt in die Nachfolge Jesu, dessen erste Jünger er und Andreas (1, 35 ff.) wurden. Im Jüngerkreise bildete er mit Petrus und mit seinem Bruder, dem ältern Jakobus, welchen er selbst Jesu zuführte (s. z. 1, 42.), die engere Gemeinschaft der Vertrauteren des Herrn, er selbst aber*) ward dessen Vertrautester, welchen Jesus vorzugsweise lieb hatte, ja noch am Kreuze zum kindlichen Pfleger der Maria erkohr (19, 26.). Keinesfalls ist also das heftige, aufwallende Wesen, welches von ihm bezeugt wird (Mark. 3, 17. Luk. 9, 54.), verbunden sogar mit einem von der Mutter im Messianischen Interesse genährten hochstrebenden Zuge (Matth. 20, 20 ff. Mark. 10, 35 ff.), in einer Richtung und Art zu denken, welche nicht geeignet gewesen wäre, dem Geiste Jesu und seinen höheren Zwecken sich allmählich völlig zu unterwerfen und dienstbar zu sein. Nach der Himmelfahrt behielt er seinen, vielleicht nur durch kleinere Apostelreisen (wie nach Samarien Act. 8, 14.; auch Gal. 1, 19. muss Joh. abwesend gewesen sein) unterbrochenen Aufenthalt in Jerusalem, wo ihn Paulus Gal. 2, 1 ff. als eine der drei Säulen der Christenheit traf. Wie lange er aber in Jerus. blieb, ist aus der schwankenden Tradition nicht nachzuweisen, ja es steht nicht einmal fest, ob er, als Paulus zum letzten Male daselbst war, diese Stadt bereits verlassen hatte; denn er wird zwar Act. 21, 18. nicht erwähnt, jedoch kommt er auch Act. 15., wo er nach Gal. 2, 1 ff. gleichwohl anwesend war, nicht vor, wie er denn auch Act. 21. zufällig (wie Gal. 1, 19.) auswärts gewesen sein könnte. Späterhin nahm er seinen Wohnsitz in Ephesus (Iren. Haer. 3, 3, 4. Euseb. 3, 23. al.), vielleicht erst nach Jerusalem's Zerstörung, keinesfalls jedoch eher als Paulus in Ephesus gewirkt hatte (Rom. 15, 20. 2. Kor. 10, 16. Gal. 2, 7 f.), wenn auch nicht mit Gewissheit behauptet werden mag, dass er, als P. seinen Brief an die Epheser (dessen Aechtheit vorausgesetzt) verfasste, noch nicht daselbst gewesen sein könne; denn bei dem räthselhaften Schweigen dieses Briefs von persönlichen Beziehungen ist jener Schluss aus der Nichterwähnung des Joh. unsicher. Die ausgezeichnete

*) in seiner liebevollen Hingabe an die Person des Herrn, von welcher *Grot.* fein bemerkt: „Quod olim Alexandrum de amicis suis dixisse memorant, alium esse φιλαλέξανδρον, alium φιλοβασιλέα, putem ad duos Domini Jesu apostolos posse aptari, ut Petrum dicamus maxime φιλόχριστον, Johannem maxime φιλοιησοῦν, — — quod et Dominus respiciens illi quidem *ecclesiam* praecipuo quodam modo, huic autem *matrem* commendavit."

amtliche Geltung, mit welcher er in Ephesus bekleidet war, die geistige Hoheit und Heiligkeit, in welcher er anerkannt wurde, kann nicht charakteristischer abgebildet werden, als dadurch, dass ihn *Polykr.* (b. Eus. 3, 31. 5, 24.) nicht allein unter die *μεγάλα στοιχεῖα* (die grossen Grundbestandtheile der Kirche) zählt, sondern auch *ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκώς* ihn nennt. Ueber seine ferneren Schicksale haben wir nur unsichere Ueberlieferungen, zu welchen auch die auf Apoc. 1, 9. beruhende von seiner Verbannung nach Patmos gehört (zuerst bei Clem. Al.), der man andere Leiden, namentlich dass er zu Rom in siedendes Oel geworfen worden, aus welchem er aber „nihil passus" (*Tertull.*), ja „purior et vegetior" (*Hieron.*) hervorgegangen sei, voraufgehen liess. Unsicher ist auch die Sage, dass er mit Cerinth zusammengetroffen sei, und zwar im Bade, dessen Einsturz er vorhergesehen und noch zeitig vermieden habe (Iren. Haer. 3, 3, 28. Eus. 4, 14.); sie wird nur mittelbar auf Polykarp zurückgeführt, und trägt die Tendenz antihäretischer Verherrlichung, so wenig auch mit Grund behauptet werden mag, dass sie nur auf den Apokalyptiker passe (*Baur* üb. d. kanon. Evang. p. 371.). Das verschieden angegebene, nach Iren., Euseb. u. A. bis in die Tage Trajan's herabreichende hohe Alter, welches Joh. erreichte, leistete der 21, 23. berichteten Sage, dass er nicht sterben werde, Vorschub; charakteristisch wahr aber, wenn auch historisch ungewiss und erst spät bezeugt (*Hieron.*), ist die Notiz, wie er in der Schwäche seines hohen Alters in den Versammlungen nur noch das *filioli, diligite alterutrum* verkündet habe. Denn die *Liebe* war der mächtige Grundzug seines Wesens, welches von der wahrsten, tiefsten und lebendigsten Geistes- und Lebensgemeinschaft mit Christo getragen war, — beschaulich, aber praktisch; ideal mit einer tiefen Mystik, aber fern von aller Schwärmerei; zart und demüthig, ohne Sentimentalität und mit apostolischer Energie; mit dem Ruhme des geistlichen Hohenpriesterthums im Mittelpunkte des Asiatischen Kirchenlebens als Repräsentant aller wahren christlichen Gnosis glänzend, und für seine Person der *παρθένιος* in aller sittlichen Keuschheit; vom judenapostolischen Standpunkte, auf welchem er Gal. 2, 9. dem Heidenapostel gegenübersteht, zum reinsten antijudaistischen Universalismus emporgestiegen, wie er nur irgend bei Paulus zu finden ist, aber in lichter, ruhiger Erhabenheit über Streit und Kampf als der letzte der Apostel auch über Paulus hinausgehend, und das in Christo erschienene Leben und Licht aus der

längsten, reinsten und reichsten Erfahrung auch am vollendetsten dolmetschend, und so das ganze Christenthum am entwickeltsten auf die Person Christi zurückführend, der Kirche zum Vermächtniss des Friedens, der Einheit und Vollendung für alle Zukunft, unter den Evangelisten der Prophet. „Die Persönlichkeit des Joh. hat weit mächtigere Spuren in der Kirche zurückgelassen als die irgend eines andern Jüngers Christi. Paulus hatte mehr gearbeitet als sie alle, aber Johannes hat ihr sein Bild am allertiefsten eingeprägt", *Thiersch* d. Kirche im apostol. Zeitalt. p. 273. — Vrgl. überhaupt *Köster* d. Ap. Johannes nach d. Entstehung, Fortbild. u. Vollend. s. christl. Lebens, Lpz. 1839. *Grimm* in *Ersch* Encyklop. II. 22. Ueber das Charakteristische des Joh. Lehrbegriffs gute Bemerkungen bei *Schmid* bibl. Theol. II. p. 363 ff.

§. 2.

Aechtheit des Evangeliums.

Ueber die *äusseren Zeugnisse* *) ist Folgendes zu merken:

1. Kap. 21. würde nur dann zum Zeugniss dienen, wenn dasselbe entweder ganz von anderer Hand herrührte, oder wenn der jedenfalls unächte Schluss auch mit auf V. 24. zu beziehen wäre. Aber s. z. Kap. 21.

2. Bei den apostolischen Vätern findet sich weder eine ausdrückliche Anführung noch die sichere Spur einer Benutzung des Evangeliums. Denn die Stellen *Barnab.* 5. 6. 12. (vrgl. Joh. 3, 14.) *Herm.* Past. Simil. 9, 12. (vrgl. Joh. 10, 7. 9. 14, 6.) *Ignat.* ad Philad. 7. (vrgl. Joh. 3, 8.) 9. (vrgl. Joh. 10, 9.) ad Trall. 8. (vrgl. Joh. 6, 51.) ad Magnes. 7. (vrgl. Joh. 12, 49. 10, 30. 14, 11.) Rom. 7. (Joh. 6, 32 ff.) begreifen sich aus der Tradition und dem gemeinsamen Typus der Anschauung u. Lehre der christlichen Urzeit so hinreichend, dass eine bestimmte schriftliche Quelle anzunehmen nur unsicher ist. Von diesem Urtheile kann auch Ignat. Rom. 7. u. Trall. 8. hinsichtlich der Anschauung vom Fleische und Blute Christi (Joh. 6.) keine sichere Ausnahme begründen, da die mystische Vorstellung von der σάρξ Christi nicht nothwendig grade den

---

*) S. *Schneider* die Aechtheit d. Joh. Ev. nach d. äusseren Zeugn., Berl. 1854.

Ursprung ihrer Verbreitung in unserm Evang. haben muss, wenngleich sie sich bei den Synoptikern nicht findet (gegen *Rothe* Anfänge der christl. K. p. 715 ff. *Huther* in Illgen's Zeitschr. 1841. 4. p. 1 ff. *Ebrard* d. Evang. Joh. p. 102. Kritik d. evangel. Gesch. ed. 2. p. 840 ff. *Ewald* Jahrb. V. p. 188. u. M.). Eben so wenig lässt sich aus dem Zeugnisse, welches vom Iren. ad Florin. (bei Euseb. 5, 20.) dem *Polykarp* gegeben wird, er habe, was er von Christo geredet, alles *σύμφωνα ταῖς γραφαῖς* geredet, bei der Allgemeinheit dieses Ausdrucks, der überdiess nur *des Irenaeus* Urtheil enthält, auf die Benutzung uns. Evangel. von Seiten des Polykarp ein Schluss machen. Wenn ferner Iren. Haer. 5, 36, 1 f. eine Auslegung anführt, welche die „presbyteri *apostolorum discipuli*“ von dem Spruche Joh. 14, 2. (in meines Vaters Hause u. s. w.) gegeben: so muss zweifelhaft bleiben, ob diese Presbyteri den Spruch aus unserem Evang., oder aus der apostolischen Tradition gekannt haben, da Iren. die Meinung derselben nur mit den allgemeinen Worten: *καὶ διὰ τοῦτο εἰρηκέναι τὸν κύριον* anführt (gegen *Schneider* p. 21.).

3. Von mittelbarer, aber entscheidender Wichtigkeit hingegen, vorausgesetzt nämlich, was als zweifellos anzunehmen ist (s. *Huther* z. 1. Joh. p. 17 ff. *Düsterdiek* p. LVII ff. *Grimm* in d. Stud. u. Krit. 1849. p. 269 ff.), und von *Hilgenf.* in d. theol. Jahrb. 1855. p. 471 ff. sehr grundlos geleugnet wird, dass das Evang. Joh. und der erste Brief Joh. Einen Verf. haben, ist, dass *Papias* (b. Eus. 3, 39.: *κέχρηται δ᾽ ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς προτέρας Ἰωάννου ἐπιστολῆς*) den ersten Brief Joh. benutzt hat. Dass im Fragmente des Papias unser *Evangel.* nicht erwähnt wird, sollte man nicht noch fortwährend (*Baur*, *Zeller*, *Hilgenf.*) als Beweis betrachten, dass es Papias nicht gekannt habe. S. unten nach Nr. 8. Auch ist auf *Polykarp* ad Phil. 7. (*πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἀντίχριστός ἐστι*), als auf eine Anführung von 1. Joh. 4, 3., Gewicht zu legen. Zwar könnte man sagen: „Was können solche allgemeinen Sentenzen, die auch anonym circuliren konnten, beweisen?“ (*Baur* üb. d. kanon. Evang. p. 350.), — aber jener charakteristische Typus von diesem Grundsymbol des ganzen Christenthums, welcher in jener Form grade dem 1. Br. Joh. eigenthümlich ist, weist bei Keinem natürlicher, als eben bei Polykarp, der des Johannes unmittelbarer Schüler war, auf Letztern zurück.

4. *Justinus Martyr**) hat in seinen Citaten der *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* zwar nicht ausschliesslich unsere kanonischen Evangelien (ältere Ansicht, auch *Semisch* d. apost. Denkw. Justin's 1848.), aber auch nicht *blos* ein unkanonisches Evang. (*Schwegler, Volkmar*), oder *vornehmlich* ein solches (*Credn., Hilgenf.*), sondern *sowohl* unsere kanonischen Evangelien, *als auch* darneben oft *verloren gegangene* evangelische Schriften, welche er — richtig oder unrichtig — für apostolisch oder von Schülern der Apostel herrührend gehalten haben muss (c. Tryph. 103.: *ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι*), benutzt. Die Citate, auch so weit sie sich auf unsere Evangelien im Kanon beziehen lassen, sind meist frei, so dass oft das Woher? zweifelhaft bleibt. S. *Credner* Beitr. I. p. 151 ff. *de Wette* Einl. §. 66. a. *Frank* in d. Würtemb. Stud. XVIII. p. 61 ff. *Hilgenf.* krit. Unters. 1850. *Volkmar* in d. angef. Schr. Aus Matth. u. Luk. stimmen nur fünf Citate wörtlich genau. Auch aus dem Evang. Joh. hat er entlehnt**). Zwar hat man an zu vielen Stellen Justin's Beziehungen auf dieses Ev. oder Anführungen daraus gefunden (s. bes. *Zeller* in d. theol. Jahrb. 1845. p. 600 ff.); aber als gewiss anzunehmen ist, dass, wie überhaupt die ganze Denk- und Ausdrucksweise Justin's die Johanneischen Schriften zur Voraussetzung hat (vrgl. *Ewald* Jahrb. V. p. 186 f.), so insonders die Stellen, welche die Johann. Logoslehre ***) wiedergeben (Apol. II.

---

*) Den Verlauf der Verhandlungen über Justin's Citate u. die Literatur darüber s. b. *Volkmar* üb. Justin d. M. u. s. Verh. z. uns. Evangelien, 1853.

**) Am meisten ist Matth. und Lukas von ihm benutzt. Dass er aus Joh. verhältnissmässig sehr *wenig* entnahm, scheint mit seinem Schweigen über Paulus gleichen Grund zu haben, und ist vielleicht aus seiner Rücksichtsnahme auf den Gegensatz der Judenchristen gegen den Paulinischen (und Johanneischen) Antijudaismus zu erklären. Bei der Räthselhaftigkeit des Verhältnisses ist jedoch der Schluss zu rasch: „hätte Justin das vierte Evang. gekannt, dann hätte er es nicht blos wiederholt und auf's Freudigste, sondern sogar vorzugsweise gebraucht; die Benutzung nur Einer Stelle davon seitens Justin's annehmen, heisst diese überhaupt aufgeben", *Volkmar* üb. Justin p. 50 f. Auch die Clementinischen Homilien (s. hernach unter Nr. 5.) bieten ja die analoge räthselhafte Erscheinung dar, dass sie unser Evang. zwar gekannt und benutzt, aber doch sehr wenig daraus entlehnt haben.

***) S. *Duncker* d. Logoslehre Justins d. M. Götting. 1848.

6. 1. 45. c. Tryph. 105. al.), das Evangel. Joh. beim Verf. und Leser voraussetzen, weil Justin das Bewusstsein *apostolischer* *) Begründung seiner Lehren, wie namentlich auch der Logoslehre (Dial. 105., s. *Semisch* p. 188.), hatte, und weil überhaupt die alte Kirche ihre Logoslehre constant auf Johannes als Quelle ausdrücklich oder stillschweigend zurückführt. Daher ist es nicht historisch, grade bei Justin nur auf die Bekanntchaft mit Philo und auf die Logos-Speculationen der Zeit überhaupt hinzuweisen (gegen *Zeller*, *Baur* u. M.), oder sich möglicher Weise mit der Annahme der Paulinischen Lehre als der Prämisse von Justin's Logoslehre zu befriedigen (*Grimm* in d. Stud. u. Krit. 1851. p. 687 ff.). Als gewiss erscheint ferner, dass Apol. I. 61.: *καὶ γὰρ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστι* aus Joh. 3, 3—5. geflossen ist. S. bes. *Semisch* p. 189 ff. Zwar hat man diess Citat als aus dem Hebräer-Evangel., einem Petrus-Evangel. oder sonst einer unkanonischen Evangelienschrift entnommen betrachtet (*Credn.* Beitr. I. p. 210 ff. 252 f., *Schwegler* nachapost. Zeitalt. I. p. 218 ff., *Zeller* l. l. p. 613 ff. 1847. p. 150 ff. 1855. p. 138 ff. *Baur* p. 352., *Hilgenf.* Lehrbegr. p. 150 f. krit. Unters. p. 358., die Evangelien p. 346., *Volkmar* üb. Justin. u. s. Verh. zu uns. Evv. p. 12 ff.), aber bei der freien Anführungsweise Justin's, auf deren Rechnung auch das *ἀναγενν.* statt *γενν. ἄνωθεν* nach der uralten gangbaren Fassung von *ἄνωθεν* *denuo* zu setzen ist, um so willkürlicher, als in der zweiten Hälfte des Ci-

*) Daher auch sein häufiges Recurriren auf die *ἀπομνημον. τῶν ἀποστόλων*. Ein einziges Mal zufällig dazu veranlasst, weil er gerade von Petrus redet, bezieht er sich bestimmt auf die *ἀπομνημονεύματα τοῦ Πέτρου*, nämlich c. Tryph. 106.: *μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον ἕνα τῶν ἀποστόλων καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ* etc. Hier hat *Credner* Beitr. I. p. 132. *αὐτοῦ* einzig richtig auf *Πέτρον* bezogen (*Lücke* vermuthet: *αὐτοῦ* sei unächt, oder es sei *τῶν ἀποστόλων* einzuschalten, so dass *αὐτοῦ* auf Jesum gehe), aber das *apokryphische* Evangelium Petri um so grundloser verstanden, da die Notiz Mark. 3, 17. angeführt wird. Justin versteht unter *ἀπομνημ. τοῦ Πέτρου* das *Evangel. Marci*. Vrgl. Tertull. c. Marc. 4, 5.: „Marcus quod edidit evangelium, *Petri* adfirmatur, cujus interpres Marcus.“ Hiernach, verglichen mit dem, was schon Papias von Marcus sagt, konnte sich auch bereits Justin so ausdrücken, wie er gethan. S. über den Streit üb. d. St. *Hilgenf.* krit. Unters. p. 23 ff.

tats (οὐ μὴ εἰςελθ. εἰς τ. βασ. τῶν οὐρ.) sehr leicht eine Erinnerung von Matth. 18, 3. eintreten konnte, wie denn auch mehrere Väter in Joh. l. l. βασιλείαν τῶν οὐρανῶν lesen, Pseudo-Clemens aber (Homil. 11, 26.), welcher die zweite Hälfte eben so citirt und in der ersten nach ἀναγενν. hinzusetzt ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, eine freie Combination von Matth. 28, 19. u. 18, 3. darbietet *). Andere Stellen Justin's, in denen man Anklänge oder Entlehnungen aus Joh. gefunden (s. bes. *Otto* in *Illgen* Zeitschr. f. hist. Theol. 1841. 2. p. 77 ff. 1843. I. p. 34 ff. *Bindemann* in d. Stud. u. Krit. 1842. p. 478 ff. *Semisch* l. l.), können eben so füglich aus der apostolischen Tradition und der christlichen Anschauung überhaupt hergeleitet werden, was selbst von den Stellen c. Tryph. 88. (Joh. 1, 20 ff.) de res. 9. (Joh. 5, 27.) Apol. I. 6. (Joh. 4, 24.) gilt. Gleichwohl ist es am natürlichsten, wenn einmal die Bekanntschaft und Benutzung uns. Evangel. bei Justin angenommen werden muss, auch andere Aussprüche, welche wirkliche Johanneische Anklänge enthalten, auf Johannes zurückzuführen, und nicht blos bei Apol. I. 61. stehen zu bleiben (gegen *Frank* in d. Würtemb. Stud. 18, 1. p. 61 f. über Justin's ἀπομν. p. 71 f.), — dahingegen die eigenthümliche Gleichheit des Citats Zach. 12, 10. bei Joh. 19, 37. u. Apol. I. 52. zweifelhaft lässt, ob sie nicht aus einer schon damals vorgelegenen Variante der LXX. herrühre (*Grimm* l. l. p. 692 f.). Auch der zwar nicht von Justin herrührende, jedenfalls aber wenigstens gleichzeitige und wahrscheinlich noch ältere *Brief an Diognet.* setzt in mehreren Aussprüchen, besonders in solchen, welche die Logos-Lehre wiedergeben (s. b. *Zeller* l. l. p. 618.), das Evang. Joh. voraus.

5. Weitere Zeugnisse aus dem zweiten Jahrh. innerhalb der Kirche sind: *der Brief der Gemeinden zu Vienne und Lyon* b. Eus. 5, 1., in welchem Joh. 16, 2. als ὑπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν εἰρημένον angeführt, und die Johanneische Bezeichnung des Geistes als des Paraklet gebraucht wird; ferner *Melito von Sardes* (s. *Pitra* Specileg. Solesmense, Paris. 1852. p. V.), von welchem die Aussprüche Christi Joh. 15, 5. 6, 54. 12, 24. als „*in Evangelio*" enthalten aufgeführt werden, wie er denn auch Sprüche aus den

---

*) Ohne hinreichenden Grund ist es daher auch, dass *Ritschl* in d. theol. Jahrb. 1851. p. 504. das Citat zwar aus dem Evang. Joh. herrühren, dem Justin aber und dem Verf. der Homilieen durch die mündliche Tradition zukommen lässt.

Synoptikern mit der nämlichen Formel beibringt; ferner *Tatian* ad Graec. 13., wo Joh. 1, 5. als *τὸ εἰρημένον* citirt ist, Kap. 19., wo die Bekanntschaft des Johanneischen Prologs durchblickt (vrgl. Kap. 5.), und Kap. 4. *πνεῦμα ὁ θεός* vrgl. mit Joh. 4, 24.; desgleichen das Diatessaron des Tatian *); ferner *Athenagoras* Leg. pro Christ. 10., wo die Bekanntschaft mit dem Johann. Prolog u. 17, 21—23. zu Grunde liegt; ferner *Apollinaris* in einem Fragment in der Passahchronik p. 14. ed. *Dindorf* (*ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὶν ἐκκεντηθεὶς ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια ὕδωρ κ. αἷμα, λόγον κ. πνεῦμα,* vrgl. Joh. 19, 34.), desgleichen in einem andern Fragmente daselbst (*ὅθεν ἀσυμφώνως τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια*), wo jedenfalls, wenn man richtig erklärt **), unter *τὰ εὐαγγέλια* Johannis Evangel. mit ge-

---

*) Nach Theodoret. (Haeret. fab. 1, 20.), welcher es nach seinem Berichte genau gekannt haben muss, ist es nichts Anderes als eine *epitomatorische Zusammenfassung unserer vier Evangelien* gewesen, wobei die Genealogieen und Alles, was auf die Abstammung Christi aus dem Samen David's Bezug hat, weggelassen war. Dieser Bericht muss gegen neuere Ansichten durchschlagen; er stimmt auch mit der Notiz Eus. 4, 29., welcher jedoch die nähere Beschaffenheit, *wie* Tatian die Vier zusammengefasst, nicht selbst kannte. Die Angabe des *Epiphan.* Haer. 46, 1.: Manche nannten es *καθ' Ἑβραίους*, ist aber nur eine historische Notiz, welche zur Sache selbst nichts austrägt. Nach *Dionys. Bar-Salibi* (in *Assem.* Bibl. orient. I. p. 57 f.) fing das Diatessaron Tatian's mit den Worten an: *im Anfang war das Wort;* auch berichtet er, Ephräm Syr. habe über das Diatess. einen Kommentar geschrieben. *Credner* (Beitr. I. p. 446 ff.) bestreitet diese Nachrichten durch den Nachweis, dass die Syrer den Tatian und den Ammonius und ihre Schriften mit einander verwechselt hätten. Allein gerade Bar-Salibi hält sie genau aus einander; ferner konnte der rechtgläubige Ephräm Tatians Diatess. um so füglicher kommentiren, wenn es eine Zusammenstellung der *kanonischen* Evangelien war; ferner stimmt die Notiz, es habe mit Joh. 1, 1. angefangen, ganz mit dem Berichte des Theodoret. von der Weglassung der Genealogieen und der Abstammung aus dem Samen David's, wogegen das Werk des Ammonius *nicht* mit Joh. 1, 1. angefangen haben kann, da in demselben nach Euseb. (s. *Wetst.* Proleg. p. 68.) das Evangel. *Matthäi* die Grundlage war, welchem Ammonius die parallelen Perikopen der übrigen Evangelisten synoptisch zur Seite stellte. Das Zeugniss des Bar-Salibi hätte nicht von *Lücke*, *de Wette* u. M. auf *Credner's* Bestreitung hin aufgegeben werden sollen.

**) Die richtige Erklärung ist nämlich die *gewöhnliche*, auch von *Wieseler*, *Weitzel*, *Schneider* u. M. angenommene: *und in Zwiespalt zu sein scheinen* (nämlich untereinander) *nach ihnen* (ihrer Behauptung zufolge, dass Jesus nach Matth. am 15. Nisan gestor-

meint ist; ferner *Polykrates* von Ephesus b. Euseb. 5, 24., wo er den Ap. Joh. mit Beziehung auf Joh. 13, 23 f. 21, 20. ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών bezeichnet. Die *Clementinischen Homilieen* (ed. *Dressel*, Gotting. 1853.) enthalten 19, 22. eine unleugbare Anführung von Joh. 9, 2. 3. *), wie denn auch in 3, 52. ein Citat von Joh. 10, 9. 27. zu befinden (s. gegen *Zeller* u. *Hilgenf.* besonders *Uhlhorn* d. Homil. u. Recognit. des Clem. p. 123.), und nach diesen sicheren Anführungen nun kein Grund mehr vorhanden ist, auch in 11, 26. (vrgl. vorher unter 4.) keine Bezugnahme auf Joh. 3, 3. anzuerkennen. Dagegen ist auf die Citate in den *Recognitionen*, da diese etwas spätere, jedoch wohl noch in's zweite Jahrh. gehörende Schrift nur noch in der jedenfalls freien Lateinischen Bearbeitung des Rufinus existirt, ein erhebliches Gewicht nicht zu legen (Recogn. 6, 9. vrgl. Joh. 3, 3—5., Recogn. 2, 48. vrgl. Joh. 5, 23., Recogn. 5, 12. vrgl. Joh. 8, 34.). Der erste Vater, welcher uns. Evang. *namentlich* citirt, ist *Theophilus* ad

---

ben sei) *die Evangelien.* Dieser Widerlegungsgrund beruht auf der (obwohl an sich irrigen) Voraussetzung, dass eine Disharmonie der Evangelien in Angabe des Todestages Jesu nicht statt finden könne. Eine solche Disharmonie würde aber statt finden, wenn es seine Richtigkeit hätte, dass Jesus nach Matthäus am 15. Nisan gestorben sei. Matth. hat nun freilich diese Angabe wirklich, aber Apollinaris gab diess nicht zu, sondern nahm an, dass auch die Synoptiker, wie Johannes, den 14. Nisan als Todestag des Herrn berichten, mithin hierbei Harmonie der Evangelien sei, wie denn überhaupt die wirkliche Disharmonie der Evangelien in diesem Punkte noch nicht zum Bewusstsein gekommen war. Vrgl. Clem. Al. im Chron. Pasch.: ταύτῃ τῶν ἡμερῶν τῇ ἀκριβείᾳ — — καὶ τὰ εὐαγγέλια συνῳδά. Nach *Schwegler* (Montanism. p. 194 f.), *Baur*, *Zeller* u. *Hilgenfeld* soll der Sinn sein: „ihrer Ansicht nach sind die Evangelien *mit dem Gesetze* in Streit." Diess ist irrig, weil mit στασιάζειν, nachdem die Unvereinbarkeit mit dem *Gesetze* hervorgehoben ist, ein *neues* Moment eintritt, welches sich auf die nothwendige *Harmonie der Evangelien* bezieht. Dazu bedurfte es bei στασιάζειν eines Zusatzes wie etwa ἐν ἑαυτοῖς oder dergl. keineswegs, da τὰ εὐαγγέλια eine collective Gesammtheit bilden. Vrgl. Xen. Cyrop. 8, 8, 2.: ἐπεὶ μέντοι Κῦρος ἐτελεύτησεν, εὐθὺς μὲν αὐτοῦ οἱ παῖδες ἐστασίαζον.

*) S. *Uhlhorn* in d. Gött. gel. Anz. 1853. p. 1810. *Volkmar:* ein neu entdeckt. Zeugn. über das Joh. Ev., in d. theol. Jahrb. 1854. p. 446 ff. Ungeachtet dieses evidenten Zeugnisses aber setzt *Volkmar* die Entstehung des Evang. Joh. u. der Homilieen so gleichzeitig (etwa 160 n. Ch.), dass Ersteres gleich nach seiner Entstehung vom Verf. der Homilieen benutzt sei. Diese Benutzung setzt ja offenbar die Verbreitung und das verlangte apost. Ansehn des Evang. voraus.

Autol. 2, 31. p. 174. ed. *Wolf:* *Ὅθεν διδάσκουσι ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* etc. Wichtig ist besonders auch das Zeugniss des *Irenaeus* Haer. 3, 1. (*ἔπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων*), vrgl. 3, 11, 1. 7. 8. 9. u. die Stelle b. Euseb. 5, 8., — theils weil er in seiner Jugend noch den Polykarpus zum Lehrer gehabt, theils weil er ein Gegner des Gnosticismus war, welcher doch grade in uns. Evangel. leicht Nahrung finden konnte und wirklich fand. Um so natürlicher ist die Voraussetzung, dass das von ihm so entschieden anerkannte und so oft citirte Evangel. die Mittheilungen des Polykarpus für sich hatte, sei es direct, dass nämlich dieser ihn mit dem Evang. Joh. bekannt gemacht hat, oder wenigstens indirect, dass er in dem Evang. bestätigt fand, was ihm von Polyk. über die Reden und Thaten Jesu aus dem Munde des Ap. zugekommen und in lebendiger Erinnerung bei ihm geblieben war (Epist. ad Florian. b. Eus. 5, 20.). — Endlich gehören hieher noch, wenn sie, wie wahrscheinlich, nicht später als das zweite Jahrh. sind, der *Canon Muratorii*, so wie der Canon der *Syrischen* Kirche in der *Peschito*.

6. Von den Häretikern des zweiten Jahrh. ausser dem schon angeführten Tatian ist zum Zeugnisse für uns. Evangel. *Marcion* anzuführen, welcher nach Tert. c. Marc. 4, 5. den Matth. und Johann. und nach Tert. de carne Christi 3. den Johannes verworfen hat, was ihre kanonische Existenz und dass sie dem Marcion bekannt waren, voraussetzt, obwohl noch *Hilgenf.* u. *Volkmar* das Gegentheil annehmen. Er verwarf aber die betreffenden Evangelien nicht aus kritischen Gründen, sondern als einseitiger Pauliner, welcher als solcher eben nur das Evang. Lucä annahm und für seinen Zweck, das reine Evangel. Christi herzustellen, umformte, und zwar so, dass er nun „evangelio scilicet suo nullum adscribit auctorem“, *Tert.* c. Marc. 4, 2. Die Glaubwürdigkeit des Tertull. in den obigen Stellen in Abrede zu nehmen (*Zeller*, *Baur*), ist ungegründet, da er c. Marc. 4, 3. speciell angiebt, wie Marcion zur Verwerfung der anderen kanonischen Evangelien gekommen sei; er habe nämlich auf Grund des Briefes an d. Gal. (Kap. 2.) sich bemüht, die Stellung derjenigen Evangelien zu zerstören, „quae propria et sub apostolorum nomine eduntur vel etiam apostolicorum, ut scilicet fidem, quam illis adimit, suo conferat.“ Consequenter Weise musste hiernach Marcion auf

die grössere gnostische Ausbeute, welche ihm Joh. hätte geben können, verzichten. Dass aber hier Tertull. unter den „eigenthümlich und namentlich apostolischen Evangelien" die des *Matth.* und *Joh.* meine (gegen *Zeller*, welcher überh. die judenchristlichen Evangel. versteht), erhellt aus c. Marc. 4, 2.: „Nobis fidem ex apostolis *Johannes* et *Matthaeus* insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus." Ferner: die *Valentinianer* benutzten uns. Evangel. vielfach zu Belegen ihrer gnostischen Combinationen (Iren. Haer. 3, 11, 7.), ja *Heracleon* schrieb einen Kommentar darüber (s. d. Fragmente b. *Grabe* Spicil. Patr. II. p. 85 ff.) und *Ptolemaeus* (b. Epiph. Haer. 33, 3 ff.) citirt Joh. 1, 3., hat auch nach Iren. 1, 8, 5. den Johann. Prolog ausdrücklich als vom Apostel herrührend bezeichnet, wie auch *Theodotus* (nach den Auszügen aus seinen Schriften hinter Clem. Al. Werken) das Evangel. Joh. öfter anführt. Ob *Valentin selbst* dasselbe gebraucht habe, auch darüber fehlt seit Bekanntmachung der *Philosoph. Orig.* (*Hippolyt.*) ed. *Miller*, Oxon. 1851. (ed. *Duncker* u. *Schneidewin*, erste Hälfte, Gotting. 1856.) ein bestimmtes Zeugniss nicht, da in den Philos. 7, 35. p. 194. unter den von Valentin gebrauchten Beweisstellen Joh. 10, 8. angeführt wird, wobei die Ausflucht, der Verf. trage gern die Lehren der Schüler auf den Meister über (*Zeller*, *Hilgenf.*) nichts bedeuten kann (s. dagegen *Ewald* Jahrb. V. p. 200 f.). Sagt also Tertull. praescr. haer. 38.: „Valentinus integro instrumento uti *videtur*", so kann man dieses *videtur* rücksichtlich des Evang. Joh. durch die Philosoph. nur bestätigt finden *). S. ausserdem *Bleek*

*) Wenn *Zeller* u. *Baur* dagegen urgiren, dass Iren. 1, 3. Kap. 8, 1 ff. unter den Belegstellen der Valentinianer für ihre Aeonen-Lehre keine Johanneischen vorkommen, und daraus schliessen, dass das Valentinische System, welches Iren. daselbst darstelle, unser Evang. noch nicht zur Voraussetzung habe, so steht entgegen, dass Iren. gleich 1, 8, 5. Johanneische Anführungen aus Ptolemaeus beibringt, und 3, 11, 7. den vollständigsten Gebrauch unsers Evang. („plenissime utentes") Seitens der Valentinianer bezeugt. So kann auch der Umstand, dass Iren. 1, 20, 2. unter den Belegstellen der Marcosier keine Johanneischen anführt, nicht zur Bestätigung dienen, dass „das Valentinianische System zum vierten Evangel. ursprünglich in keiner Beziehung stehe", *Zeller* 1845. p. 635. Gewiss war die ganze Theosophie des Valentin mit auf Johanneischem Grund und Boden erwachsen. „Valentinus — — *non ad materiam scripturas* [wie Marcion], sed *materiam ad scripturas* excogitavit, et tamen plus abstulit et plus adjecit, auferens proprietates singulorum quoque verborum et adjiciens dispositiones non comparentium rerum", *Tertull.* de praescr. haer. 38. Die Valentinianische Gnosis mit

Beitr. I. p. 214 ff. *Schneider* p. 27 ff. — Dass aber auch schon *Basilides* das Evangel. gebraucht und namentlich Joh. 1, 9. 2, 4. als Belegstellen benutzt hat, ergiebt sich ebenfalls aus den Philos. Or. 7, 22. 27. p. 232. 242., womit manche Irrthümer des Hippol. in *anderen* Dingen ganz ausser Verbindung stehen. — Der Montanismus wurzelt zwar seinem Ursprunge nach nicht im Evang. Joh., sondern im Glauben an die Parusie (s. *Baur* d. Christenth. d. 3 ersten Jahrh. p. 213 ff.); auch scheint die montanistische Ausprägung der Idee des Paraklet erst im weitern Entwickelungsprocesse der Lehre sich gestaltet zu haben (s. *Zeller* 1845. p. 637.), und ist in mehrfacher Beziehung verschieden von der Johanneischen Idee; gewiss aber ist, dass auf Grund von Iren. 3, 11, 9. eine *Verwerfung* des Johanneischen Evangel. bei den Montanisten nicht anzunehmen ist *). Die Verwerfung uns. Evang. fand von Seiten der

---

ihren Aeonen, Syzygien u. s. w. verhält sich zum Prolog des Joh. wie das künstlich Gemachte und Ausgesponnene zum Einfachen und Schöpferischen. — Die Zeugnisse der *Philosoph. Orig.* über die Benutzung des Evang. Joh. von Seiten des Valentin und Basilid. haben sehr erfolglos zu entkräften gesucht: *Zeller* in d. theol. Jahrb. 1853. p. 144 ff. *Volkmar* daselbst 1854. p. 125 f. *Baur* das. p. 269 f.

*) gegen *Bretschn.* Probab. p. 210 ff. Die Stelle des Iren. lautet: „Alii vero, ut donum Spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Johannis evangelium, in qua Paracletum se missurum Dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticum repellunt Spiritum; infelices vere, qui pseudoprophetae quidem esse volunt, prophetiae vero gratiam ab ecclesia repellunt.“ Hier ist von *Gegnern* des Montanismus die Rede, welche im polemischen Interesse die charakteristisch Johanneische Form der Geistesverheissung, sofern sie Verheissung des *Paraklet* ist, verworfen haben, womit sie aber, meint Iren., zugleich sowohl das (Johann.) Evangel. als auch den prophetischen Geist (weil ja dieser eben als *Paraklet* gegeben werden soll) zurückstossen, — wahrhaft unglückselige Menschen, welche zwar falsche Propheten sein wollen (da ihnen nämlich der wirkliche prophetische Geist, welcher bei Joh. verheissen ist, abgeht), die Gnade der (wahren) Prophetie aber von der Kirche zurückstossen (nach ihrer Lehre nämlich, welche den Paraklet verwirft). — Die Stelle ist weder mit *Neand.* für montanistische Interpolation zu halten, noch ist in den letzten Worten *pseudoprophetas* (so *Merkel* Aufklär. der Streitigk. der Aloger p. 13. auch *Gieseler* Kirchengesch. I. I. p. 200.), oder *pseudoprophetae* esse *nolunt* (so *Lücke*) zu conjiciren. Man beachte nur, dass Iren. durch *pseudoprophetae quidem esse volunt* das, was die Leute sein wollen, *nach dem objectiven Sachverhalt* bezeichnet, nicht wie sie selbst sich ansahen, — worin

Aloger statt, also von Seiten der Gegner des Montanismus (Epiph. Haer. 51, 3 f.), und zwar, wenngleich unter Herbeiziehung harmonistischer Argumente, in *dogmatischem*, und zwar antimontanistischem Interesse, womit sie aber grade für die damalige Anerkennung des Evangel. als apostolischer Schrift in der Kirche und bei den Montanisten indirect Zeugniss geben. Sie schrieben es dem Cerinth zu, — ein Beweis, für wie alt sie trotz ihrer Verwerfung es hielten. Vrgl. *Bleek* p. 211.

7. Hat man als Zeugen des zweiten Jahrhunderts, welcher *ausserhalb* der Kirche steht, den *Celsus* angeführt, so ist doch aus dessen Fragmenten bei Orig. nur so viel zu entnehmen, dass er die evangelische Tradition theilweise kannte, auch eigenthümliche Züge derselben, wie sie Johannes hat (besonders c. Cels. 2, 55. vrgl. Joh. 20, 27. c. Cels. 1, 67. vrgl. Joh. 2, 18.). Er versichert, seine Einwürfe hauptsächlich aus den Schriften der Christen zu nehmen (c. Cels. 2, 74.). Möglich, dass darunter auch das Evangel. Joh. war; aber weiter zu gehen ist nicht, da Celsus auch Apokryphen benutzte, die Johanneisches enthalten konnten.

8. Vom Ende des zweiten Jahrh. und aus dem Anfange des dritten zeugt die Tradition in der Kirche für das Evang. so laut und einstimmig, dass es der Anführung weiterer Zeugnisse (*Clem. Al.*, *Tertull.*, *Hippolyt.*, *Orig.*, *Dionys. Al.* u. s. w.) nicht bedarf. *Euseb.* setzt es unter die Homologumena.

Aus diesem Zeugenverhör ergiebt sich, dass uns. Evangel. nicht erst seit etwa 170. n. Chr. (*Hilgenf.:* 150.) im Gebrauch der Kirche und von ihr als apostolisch anerkannt und etwa 150. n. Chr. (*Hilgenf.:* 120—140.) verfasst (so die *Baur*'sche Schule), sondern dass die Continuität seiner Bezeugung und der mit der kirchlichen Literatur wachsende Umfang derselben so angethan ist, wie es nur irgend zur äussern Begründung der Aechtheit einer neutestam. Schrift gefordert werden kann und gefordert wird. Die Continuität namentlich geht sowohl von Irenaeus über Polykarp, als auch von Papias, sofern diesem der Gebrauch des ersten *Briefs* Joh. bezeugt ist, über den Presbyter Johannes, auf den *Apostel selbst* zurück. Dass aber das Fragment des

---

eine *Bitterkeit* des Ausdruckes liegt. Sie wollen ihrer subjectiven Tendenz nach *Propheten* sein. Diess Prophetenthum aber ist ein falsches. Daher, die Sache nach diesem wirklichen Verhältniss ausgedrückt: *sie wollen Pseudopropheten sein.*

Papias das *Evangel.* Joh. nicht erwähnt, kann nichts verschlagen, da es überhaupt keine schriftlichen Quellen, aus welchen er seine Nachrichten geschöpft habe, aufführt, vielmehr das Verfahren des Papias dahin bestimmt, dass er bei den Apostelschülern die Aussagen der Apostel erkundet habe, und dessen ausdrücklichen Grundsatz ausspricht: *οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.* Papias wirft hier die damals vorhandenen evangelischen Schriften (*τῶν βιβλίων*), deren eine Menge war (Luk. 1, 1.), alle ohne Auswahl zusammen, und wie er das Evangel. Matthaei und das des Markus mit darunter begriffen hat, welche beide er später besonders erwähnt, so kann er auch das Evang. Joh. mit bei *τῶν βιβλίων* gemeint haben, da Papias einen Begriff von *kanonischen* Evangelien als solchen offenbar noch nicht hat (vrgl. *Credn.* Beitr. I. p. 23.), und diese auszuzeichnen nicht veranlasst ist. Wenn aber weiterhin Euseb. noch zwei Aussagen des Papias über die Evangelien des Mark. und Matthäus anführt, so wird damit unser Evangelium nicht ausgeschlossen, welches Papias in *anderen* Theilen seines Buchs erwähnt haben kann, sondern jene beiden Aussagen werden nur deshalb bemerklich gemacht, weil sie über die *Entstehung* jener Evangelien etwas Absonderliches, besonders Merkwürdiges enthalten, wie auch *das* als besonders bemerkenswerth von Euseb. angeführt wird, dass Papias aus zwei *epistolischen* Schriften (1. Joh. u. 1. Petr.) Zeugnisse gebrauche *), und eine Erzählung habe, welche sich im Hebräer-Evangel. finde. — Dem wichtigen Zeugnisse des *Justin. Mart.* ferner wird mit Ungrund entgegengesetzt, dass, wenn dieser den Johannes als *Evangelisten* gekannt hätte, er ihn als den Verfasser der Apokalypse nicht mit den kahlen Worten c. Tryph. 81. *ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ*, angeführt haben würde. Justin. hatte ja im Zusammenhange dieser Stelle gar keine *Veranlassung*, den Johannes als

*) *Weshalb* Euseb. grade *dieses* hervorhebt, lässt sich nicht bestimmen, da wir das Buch des Papias nicht besitzen. Vielleicht hatte er in dem Gebrauche jener beiden Briefe eine Abweichung des Papias von seinem sonstigen Verfahren gefunden. Denn Papias hatte es mit den Sprüchen *des Herrn* zu thun, wobei ihm natürlich der Gebrauch apostolischer Briefe fern lag, zumal er sich vornehmlich an mündliche Ueberlieferungen hielt. Hätte Euseb. die *Aechtheitsfrage* der Johanneischen Briefe im Blicke gehabt, so würde die Miterwähnung des 1. Br. Petri unmotivirt sein.

Evangelisten zu bezeichnen, und diess um so weniger, da sich ihm von selbst verstand, dass ein εἷς τῶν ἀποστόλων mit zu den Verfassern der ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων gehörte.

Die *historische* Instanz, welche sich aus der Geschichte des *Osterstreites* erhebt (s. bes. nach *Bretschn.* Prob. p. 109 f.: *Schwegler* Montanism. p. 191 f. *Baur* p. 334 ff. u. in d. theol. Jahrb. 1844. p. 638 ff. 1847. p. 89 ff. 1848. p. 264 ff.; dagegen: *Weitzel* die christl. Passafeier der drei ersten Jahrh. Pforzheim 1848. u. in d. Stud. u. Krit. 1848. p. 806 ff., wogegen: *Hilgenfeld* in d. theol. Jahrb. 1849. p. 209 ff. u. in s. Galaterbrief p. 78 f. *Baur* d. Christenth. d. drei ersten Jahrh. p. 141 ff.; s. ausserdem *für* die Aechtheit des Joh.: *Ewald* Jahrb. V. p. 203 ff. *Schneider* p. 43 ff.), beseitigt sich nicht dadurch, dass man eine Uebereinstimmung des vierten Evangel. mit den Synoptikern in Angabe des Todestages Jesu erzwingt, was nicht möglich ist, wohl aber durch die richtige Auffassung des Gesichtspunktes, von welchem aus die katholischen Quartodecimaner in Kleinasien, die sich für ihre Feier des 14. Nisan auf das apostolische Herkommen, und namentlich auch auf das Beispiel des Johannes beriefen (*Polykarp* b. Eus. 5, 24. und *Polykrat.* daselbst), die Feier dieses bestimmten Monatstages ansahen. Freilich sagen die Bestreiter des Evang.: wenn die Sitte der Kleinasiaten, das Abschiedsmahl des Herrn am 14. Nisan gleichzeitig mit der Jüdischen Ostermahlzeit zu feiern, hauptsächlich mit vom Ap. Johannes herrührt, so kann dieser Ap. das vierte Evang. nicht verfasst haben, weil jene Sitte genau mit dem Berichte der Synoptiker vom Abschiedsmahle und Todestage Jesu stimmt, das vierte Evangel. aber das grade Gegentheil davon berichtet, nämlich dass Jesus schon am 13. Nisan seine letzte Mahlzeit, und zwar kein Passahmahl, gehalten habe und am 14. Nisan gekreuziget worden sei. Allein die Kleinasiaten feierten den 14. Nisan (durch Beendigung des vor Ostern gewöhnlichen Fastens und durch Eucharistie) nicht deshalb, weil Jesus an diesem Tage das Passahmahl gegessen habe, sondern deshalb, weil er an diesem Tage gestorben, durch seinen Tod aber das wirkliche und wahrhafte Passahlamm geworden sei, dessen Typus das Mosaische Passahlamm gewesen (1. Kor. 5, 7. Joh. 19, 36.). Vrgl. auch *Ritschl* altkath. Kirche p. 248 f. Sonach konnten sie mit Recht behaupten (s. *Polykrat.* b. Eus. l. l.), ihre Feier des 14. Nisan sei κατὰ τὸ εὐαγγέλιον (denn eine Disharmonie der Evangelien in Bestimmung des Todestages Jesu

hatte man noch nicht erkannt, und bei den Synoptikern sah man in dem Passahmahle Jesu ein anticipirtes) und *κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως* (weil nämlich Jesus durch die Feier des Passah an einem andern Tage nicht als der Antitypus des geschlachteten Passahlammes erschienen wäre); auch konnte mit Recht von Polykr. *πᾶσα ἁγία γραφή* als Gewähr angeführt werden, da sich als Schlachttag des Passahlamms in keiner Schrift des A. T. ein anderer Tag als der 14. Nisan findet, Jesus aber eben das wahre Passahlamm ist. Es ergiebt sich von selbst, dass das Beispiel des Johannes, welches die katholischen Kleinasiaten für ihre Quartodecima geltend machten, völlig mit dem Berichte des vierten Evangel. harmonirt, und dass das *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον* des Polykr., obwohl damit kein einzelnes Evangel., sondern die schriftliche evangelische Geschichte insgesammt gemeint ist, das Evangelium Johannes nicht ausschliesst, sondern einschliesst, da sein damaliges Vorhandensein bereits anderweit erhellt. Zwar gab es auch eine Parthei in diesem Punkte judaistisch (ebionitisch) urtheilender Quartodecimaner in Kleinasien *), deren Feier des 14. Nisan nicht auf der Voraussetzung des an diesem Tage erfolgten Todes Jesu als des wahren Osterlammes, sondern auf der gesetzlichen Vorschrift des an diesem Tage zu essenden Passahmahls und auf der Voraussetzung, dass es auch Jesus noch an selbigem Tage gegessen und erst am 15. Nisan gelitten habe, beruhete. Aber diese schlug man theils mit ihrer eigenen Waffe, mit dem *Gesetze* (nach welchem Christus nicht am ersten Festtage hingerichtet, d. i. als das wahre Passahlamm geschlachtet sein könne), theils durch Berufung auf die *Evangelien*, von denen man annahm, dass sie im Berichte vom 14. Nisan als dem Todestage Jesu übereinstimmten (*Apollinar.* in d. Chron. Pasch. p. 14.: *ἀσυμφώνως τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια*, s. oben unter Nr. 5. die Anm. z. d. St.), wobei man, während sie sich auf *Mat-*

*) Vom *Apollinar.* in d. Chron. Pasch. p. 14. charakteristisch so eingeführt: *εἰσὶ τοίνυν οἱ δι' ἄγνοιαν φιλονεικοῦσι περὶ τούτων, συγγνωστὸν πρᾶγμα πεπονθότες· ἄγνοια γὰρ οὐ κατηγορίαν ἀναδέχεται, ἀλλὰ διδαχῆς προςδεῖται.* Vrgl. *Hippolyt.* daselbst p. 13.: *ἰδοὺ μὲν οὖν, ὅτι φιλονεικίας τὸ ἔργον* etc. Mit der milden Bezeichnung dieser Leute bei Apollinar. stimmt auch Philos. Orig. 8, 18. p. 274 f., wo sie zwar als *φιλόνεικοι τὴν φύσιν* und *ἰδιῶται τὴν γνῶσιν* bezeichnet werden, aber von ihnen gesagt wird, dass sie in den übrigen Stücken mit der Lehre der Apostel übereinstimmen.

thäus beriefen (Apollinar. l. l.: *διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν*), geltend machte, nach der Aeusserung Jesu *οὐκέτι φάγομαι τὸ πάσχα* (vrgl. Luk. 22, 16.) habe er das Passahmahl des Gesetzes nicht gegessen, sondern sei an diesem Tage, und zwar vor der Zeit jenes gesetzlichen Essens als das vollendete Osterlamm gestorben. S. *Hippolytus* in Chron. pasch. p. 13.: *ὁ πάλαι προειπὼν, ὅτι οὐκέτι φάγομαι τὸ πάσχα, εἰκότως τὰ μὲν δεῖπνον ἐδείπνησεν πρὸ τοῦ πάσχα, τὸ δὲ πάσχα οὐκ ἔφαγεν, ἀλλ' ἔπαθεν, οὐδὲ γὰρ καιρὸς ἦν τῆς βρώσεως αὐτοῦ* (d. h. *denn nicht einmal der gesetzliche Zeitpunkt zum Passah-Essen war vorhanden*, — welcher vielmehr erst mehrere Stunden nach dem Tode Jesu eintrat), und vorher: *πεπλάνηται μὴ γινώσκων, ὅτι ᾧ καιρῷ ἔπασχεν ὁ Χριστὸς, οὐκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα, οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τὸ τελειούμενον τῇ ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ* (am 14. Nisan). Dass aber selbst *Justin. Mart.* den ersten Festtag als Todestag Jesu betrachte (so *Baur* u. *Hilgenf.* in d. theol. Jahrb. 1849. p. 229.), ist irrig. Denn wenn er c. Tryph. p. 338. sagt: *καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε, γέγραπται*, so meint er offenbar mit *ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα* und mit *ἐν τῷ πάσχα* den Tag, an welchem das Passahlamm gegessen wurde, den 14. Nisan, da er unmittelbar vorher zeigt, dass Christus das wahre Passahlamm sei, und unmittelbar nachher fortfährt: *ὡς δὲ τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ ἔσωσε τὸ αἷμα τοῦ πάσχα, οὕτως καὶ τοὺς πιστεύσαντας ῥύσεται ἐκ θανάτου τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ*. Vrgl. Kap. 40. p. 259. Er *konnte* also Christum nicht als am 15., sondern nur als am 14. Nisan getödtet betrachten, wie diess auch im zweiten Fragment des *Apollinar.* *) ausgedrückt ist, ohne dass man *ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ πάσχα* etwa vom 15. Nisan verstehen darf. So heisst es auch im Chron. Pasch. p. 12.: *ἐν αὐτῇ δὲ τῇ τοῦ πάσχα ἡμέρᾳ, ἤτοι τῇ ιδ' τοῦ πρώτου μηνὸς, παρασκευῆς οὔσης ἐσταύρωσαν τὸν κύριον οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ τότε τὸ πάσχα ἔφαγον*. Vrgl. p. 415.: *ἐν ἡμέρᾳ δὲ παρασκευῇ σταυρωθῆναι τὸν κύριον διδάσκουσιν τὰ θεόπνευστα λόγια, ἐν τῇ τοῦ πάσχα ἑορτῇ*. Diess war der Tag, an welchem „*ὁ λαὸς ἤρνυε τὴν ζύμην*" (*Polykr.*), und an die-

*) Dasselbe lautet p. 14.: *ἡ ιδ' τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ, ὁ δεθεὶς ὁ δήσας τὸν ἰσχυρὸν, καὶ ὁ κριθεὶς κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν, καὶ ὁ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν, ἵνα σταυρωθῇ, ὁ ὑψωθεὶς ἐπὶ κεράτων μονοκέρωτος, καὶ ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθεὶς — — καὶ ὁ ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ πάσχα, ἐπιτεθέντος τῷ μνήματι τοῦ λίθου.*

sem Tage feierte man nach der in Kleinasien herrschenden Sitte das Passah, weil an demselben das christliche Osterlamm, Christus, geschlachtet war. So hatten schon Philippus, Johannes, Polykarp. u. andere *μεγάλα στοιχεῖα*, welche Polykrates nennt, verfahren, und so stimmt dieses Beispiel des Johannes mit seinem eigenen Evangel.

Hat man ferner gegen das frühe Vorhandensein uns. Evangel. das Alter und die Festigkeit der Tradition von der *einjährigen* Dauer der Lehrthätigkeit Jesu (s. schon Homil. Clem. 17, 19.) eingewendet (*Hilgenfeld* in d. Allg. Lit. Zeit. 1847. 80., *Baur*), so ist hiergegen entscheidend, dass sich diese Tradition bei Solchen findet, welche das Evangel. als ächt Johanneisch anerkannten (*Clem. Al.*, *Orig.*, *Ptolemaeus*), woraus sich ergiebt, dass dieselbe das Nichtvorhandensein dieses Evangel. nicht zur nothwendigen Voraussetzung hat, sondern mit Johannes so gut wie mit den Synoptikern vereinbar schien. Entstanden sein mag sie aus der synoptischen Geschichte, aber der Widerspruch des Joh. berührte sie nicht, obgleich dieser factisch da war. Analog ist das Alter und die Festigkeit der Tradition vom 14. Nisan als Todestag Jesu, welche gleichwohl das Nichtbekanntsein der synoptischen Evangelien nicht voraussetzt. — Wenn ferner die Gründe, welche man für den Johann. Ursprung der *Apokalypse* aufführt, zugleich als Beweisführung gegen die Aechtheit des *Evangel.* geltend gemacht werden, so ist dagegen ein umgekehrtes Verfahren in gleichem Rechte, und jedenfalls laufen die Zeugnisse für die schon von der Peschito ausgeschlossene Offenbarung nicht in eine solche allgemeine Anerkennung aus, wie die des Evangeliums, dessen Zurückführung auf den Apostel in ihrer kirchlichen Einstimmigkeit, wenn es gleichwohl erst um 150. oder nicht lange vorher entstanden wäre, das Resultat weniger Jahrzehnte, wie durch einen Zauberschlag geschehen und historisch um so unbegreiflicher sein würde, je eigenthümlicher in Vergleich mit den übrigen Evangelien und je verschiedenartiger von der längst vor unserem Evang. vorhandenen und als apostolisch anerkannten Apokalypse der Inhalt und Charakter des Buchs ist, in welchem keine vergeistigte Apokalypse, sondern das vergeistigte Evangelium zu erkennen war, dessen Gepräge und inneres Wesen aber eben von dem der Offenbarung grundverschieden ist. Das gnostische Zeit-Interesse, worin man die Lösung dieses Räthsels gesucht, löst dasselbe nicht, da der starke antignostische Gegensatz der Zeit einem Evangel., welches den Gnostikern so viel Stoff und schein-

baren Grund gab, gewiss lieber den Stab gebrochen, als den Gegnern eine so reiche Fundgrube zur Benutzung für ihre Zwecke belassen hätte, wenn der apostolische Ursprung nicht ausgemacht gewesen wäre.

§. 3.

Fortsetzung.

Als *inneres Zeugniss* des apostolischen Ursprungs tritt vor Allem die ganze grossartige ideale Eigenthümlichkeit der Schrift auf, in welcher sich das πνευματικὸν εὐαγγέλιον (*Clem. Al.*), so charakteristisch u. originell mit einer Einfachheit, Anschaulichkeit, Tiefe und Wahrheit darstellt, dass ein späterer Erfinder oder Componist zur Unmöglichkeit wird, wenn man alle anderen Producte der christlichen Literatur des zweiten Jahrhunderts damit vergleicht. Eine solche Schöpfung ist nicht die des spätern Dichters, sondern des unmittelbaren Augenzeugen und Empfängers *); in ihr schlägt das *Herz* Christi, wie man mit Recht das Buch selbst genannt (*Ernesti*). Aber, sagt man (*Baur* u. M.), grade diese zarte, innige, harmonische, pneumatische Natur des Evangel. ist es, wozu die in den anderen Evangelien aufbehaltenen Charakterzüge des Johannes (Mark. 3, 17. Luk. 9, 49. 54. Mark. 10, 35.) so wenig passen wie das

*) Um die Originalität des Evang. mit einem nichtapostolischen Verfasser zu vereinigen, hätte man weder den Hebräerbrief noch den Apostel Paulus vergleichen sollen. Beide gehören der apostolischen Zeit an, und Letzterer war ausserordentlich von Christo als wirklicher Apostel berufen und mit Offenbarung versehen. Eine *solche* ἀποκάλυψις auch beim Verf. des Evang. anzunehmen, und ihn doch erst im zweiten Jahrhundert schreiben zu lassen, ist ungeschichtlich; und dem Empfänger einer solchen Offenbarung die Tendenz zu leihen, sein Werk für ein Johanneisches auszubringen, ist unpsychologisch und dem Wahrheitsgeiste, der es durchdringt u. trägt, widerstreitend. Die urschöpferische Kraft des Geistes hatte ihre von Gott bestimmte Zeit nicht im zweiten Jahrhundert, wie die Geschichte ausweist, und eine apostolische Maske wäre ihrer so unwürdig wie entbehrlich gewesen. Man kann die pseudonyme nachapostolische Literatur der alten Kirche aus der beim Mangel des Begriffs von literärischem Eigenthum entschuldbaren Sitte, den Namen dessen anzunehmen, in dessen Sinn man zu schreiben glaubte, sattsam begreifen (s. *Köstlin* in d. theol. Jahrb. 1851. p. 149 ff.); aber die Reflexion, auf welcher diese Sitte ruht, wäre grade bei einem so erhabenen und schöpferischen Buche, wie unser Ev. ist, ganz *fremdartig.*

Zeugniss des antipaulinischen Judaismus Gal. 2. zum idealen Universalismus, welcher das Evangel. Joh. durchdringt. Allein der Judaistische Particularismus, welcher nach Gal. 2. dem Johannes zur Last fallen soll, wird erst hineingelesen; und konnte sich nicht die judenapostolische Bestimmung, die sich Joh. allerdings noch zur Zeit des Apostelconcils mit Petrus und Jakobus zueignete, seitdem allmählich zu dem Universalismus erweitern, wie er im Evangel. hervortritt? konnte nicht gerade die Einsicht in Pauli Wirken, welche ihm Gal. 2. wurde, und der Bund der Gemeinschaft, den er Gal. 2. mit diesem Apost. schloss, so wie späterhin das Eintreten in den Paulinischen Wirkungskreis in Asien, mächtig zu jener Erweiterung u. Umwandlung beitragen *), zu deren Vollendung bis zur Abfassungszeit des Ev. ein so grosses Zeitmaass gegeben war? Was aber jene Züge aus den Synoptikern betrifft — ist nicht die heilige Gluth des Geistes, welche überall im Evangelio, auch noch im ersten Briefe so fühlbar ist, als die verklärte Umgestaltung des einstigen Feuereifers zu begreifen? Und diese Verklärung selbst anlangend, wer mag die Gränzen bestimmen, über welche hinaus der ethische Entwickelungsgang der neuen Geburt unter den mächtigen Einflüssen, wie sie die Apostel erfuhren, sich nicht während eines so langen Lebens und Wirkens erstrecken könne auf dem Gebiete der menschlich sittlichen Möglichkeit? Analog ist der Einwand zu beurtheilen, dass die intellectuelle, ja philosophische, und die hellenistische Bildung des Evangelisten mit dem Galiläischen Fischer Johannes nicht zu reimen sei (*Bretschn.*

---

*) Als Beleg, dass Joh. noch in seinem spätern Wirken, in Asien, der Repräsentant des Judaismus gewesen sei, hätte man nicht die bekannten Worte des Polykrat. τὸ πέταλον πεφορηκώς gebrauchen sollen (vrgl. §. 1.), welche die oberpriesterliche Auctorität im christlich geistlichen Sinne abbilden. Der Ausdruck bezeichnet die *oberbischöfliche* Geltung, welche Johannes in Asien hatte, wie Jakobus in Jerusalem (Epiph. Haer. 29, 4.), Letzterer als Bruder des Herrn, Ersterer als ὁ ἐπὶ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών, wie ihn Polykrat. selbst an jener Stelle nennt, Beide durch ihre grosse Ueberlegenheit, deren Eigenthümlichkeit so verschieden sein konnte, wie die des Petrus und Paulus. Auch was nach Iren. 3, 3. Johannes beim Zusammentreffen mit Cerinth im Bade gesagt haben soll: φύγωμεν, τῇ καὶ τὸ βαλανεῖον συμπέσῃ ἔνδον ὄντος Κηρίνθου, τοῦ τῆς ἀληθείας ἐχθροῦ, soll nicht zum Evangelisten passen. Warum denn nicht? Grade die Bezeichnung des Cerinth als τῆς ἀληθείας ἐχθροῦ ist ein Fingerzeig der Sage auf den *Evangelisten*, dem die ἀλήθεια einer der grossen Grundbegriffe war, während der Apokalyptiker das Wort nicht einmal hat.

u. M.), an dessen Stelle die neue Kritik freilich einen hochgebildeten *Heiden*christen gesetzt hat, welcher *heidnische* Leser (19, 35. 20, 31.) zum christlichen Glauben führen wolle, und die merkwürdige Erscheinung darbiete, „dass die evangelische Geschichtschreibung von der bestehenden christlichen Gemeinde, für welche es schon genug Evangelien gegeben habe, ganz absehe, um sich an das gebildete Bewusstsein der Heidenwelt zu wenden" (*Hilgenf.* d. Evangelien p. 349.), und zwar an der Schwelle der apologetischen, das Christenthum mit der heidnischen Bildung vermittelnden Literatur des zweiten Jahrhunderts.

Zwar *nennt* der Verf. sich als solchen nicht, wie auch die übrigen historischen Schriften des N. T. ihre Verfasser nicht namentlich bezeichnen; aber als Augenzeuge giebt er sich sowohl 1, 14. (vrgl. 1. Joh. 1, 1. 4, 14.) als auch 19, 35. vrgl. auch 21, 24. auf's Bestimmteste direct zu erkennen, und die Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit in so vielen einzelnen Schilderungen und Zügen, worin unserem Evangel. kein anderes gleich kommt, und dabei die nothwendig bewusste Abweichung von der synoptischen Darstellung im Allgemeinen wie in sehr wichtigen einzelnen Punkten, können die Wahrheit jenes Selbstzeugnisses nur bestätigen, welches sich weder durch eine Ausdeutung des ἐθεασάμεθα 1, 14. vom christlichen Bewusstsein überhaupt, noch durch das Vorgeben, dass ἐκεῖνος 19, 35. den Evangelisten vom Augenzeugen unterscheide (*Köstlin*, *Hilgenf.* u. M.), beseitigen lässt. S. z. beiden Stellen. Dafür aber, dass der Augenzeuge grade kein Anderer als Johannes sei, wird mit Recht die bedeutsame *Verschweigung des Namens* Johannes geltend gemacht. Dieser Jünger, obgleich ausgemacht einer der Vertrautesten Jesu, und obgleich von ihm das Evangel. so manche eigenthümliche und specielle Geschichtszüge enthält, wird, statt mit Namen, auf eine gewisse verdeckte, zum Theil sehr zarte und sinnige Weise (13, 23. 18, 15. 19, 26. 20, 2 ff. 21, 7.) kenntlich gemacht, wodurch sich der namenlose Verfasser eben als der schon 1, 35 ff. schüchtern Verschwiegene selbst verräth, wie es von jeher auch die Kirche im richtigen Gefühl erkannte, dagegen es nur der das Zarte unzart anfassenden Kritik aufbehalten blieb, jenem Umstande die Erklärung zu geben: der Verf. spreche von seiner Identität mit dem Apostel Johannes nur wie Einer, welchem es nicht um die Sache zu thun sei; sein Evang. solle als Johanneisch angesehen werden, aber nicht den Namen des Apostels an der Stirn tragen, wenigstens wolle der Verf. selbst diesen

Namen nicht einmal aussprechen, um ihn zu dem seinigen zu machen, sondern nur der Leser solle darauf hingeleitet werden, diese Combination zu machen, um den Namen des Apostels Johannes mit einem in seinem Geiste geschriebenen Evangel. in die engste und unmittelbarste Verbindung zu setzen (*Baur* p. 379.). In der That eine so raffinirt angelegte und beispiellos gelungene Täuschung, ein solches Cabinetsstück der schlauesten Tendenz einer scheinbaren Resignation, dass sich damit der hohe, wahre, heilige Geist des ganzen Buchs, der Zauber und die Unschuld seines ganzen Gepräges, nicht reimen lassen würde. Auch würden die Analogieen andrer unächter Schriften, die für apostolisch gehalten werden wollen, und daher die Namen ihrer angeblichen Verfasser am wenigsten verschweigen, entgegentreten. Die allgemeine Anerkennung aber, welche der *namenlose* Johannes als der Apostel in der Kirche erlangt hat, ist um so schlagender, da ein späteres Product *dieses* Charakters, welches schon eine so allgemein bekannte für Johanneisch geltende Schrift eines *ganz andern* Charakters vorgefunden hätte, letzterer gegenüber als apostolisch anerkannt, und doch nicht einmal den Namen des Jüngers nennend, eine historisch unbegreifliche Erscheinung wäre. Weit begreiflicher wenigstens, dass die Apokalypse, den Namen Johannes an der Stirn tragend und mehrmals bis an's Ende feierlich wiederholend, in unkritischer Zeit als apostolisches Werk, wenngleich nicht auf die Dauer, sich geltend macht (vrgl. *Ewald* Jahrb. V. p. 182 f.). Der Umstand übrigens, dass in uns. Evangel. der *Täufer* Johannes immer nur einfach *Ἰωάννης*, niemals *ὁ βαπτιστής* genannt wird, hat (gegen *Credn.*, *Bleek*, *Ebrard*) nicht *das* Gewicht, dass er beweise, der Schreibende sei der *Apostel* gewesen, welcher eben als Verfasser keine Veranlassung gefunden, den andern Johannes durch jene Benennung unterscheidend zu bezeichnen (denn der Name *ὁ βαπτιστής* hatte diesen Unterscheidungszweck gar nicht); wohl aber ist zu urtheilen, dass ein Schriftsteller, welcher sich den evangelischen Stoff erst aus den bereits vorhandenen Evangelien zur weitern eigenthümlichen Bearbeitung anzueignen gehabt hätte, auch den in diesen Evangelien so gangbaren und sollennen Beinamen des Täufers schwerlich ungebraucht gelassen haben würde. Begreiflich hingegen, dass grade unser Apostel, da er selbst ein Schüler des Täufers gewesen, denselben aus der *lebendigen Erinnerung* dieses seines einstigen unmittelbaren Verhältnisses zu ihm mit dem blosen Namen nennt, wie er ihn als sein Jünger zu

nennen gewohnt gewesen war, nicht aber mit der Bezeichnung ὁ βαπτιστής, welche schon durch die *Geschichte* vermittelt war.

In den ausführlichen *Reden* Jesu, in der chronologischen *Anlage* des historischen Stoffes, in der Hervorhebung der *aussergaliläischen* Wirksamkeit des Herrn, in den bedeutenden *eigenthümlichen Geschichtstheilen*, welche die Synoptiker nicht haben (unter welchen die Auferweckung des Lazarus am merkwürdigsten ist), in den wichtigen *Abweichungen von den Synoptikern* bei parallelen Berichten (die bedeutendste ist die in der Geschichte des letzten Mahles und die in der Bestimmung des Todestages Jesu), in den merkwürdigen *Auslassungen* evangelischen Stoffes (am erheblichsten ist das Schweigen vom Seelenkampf und von der Abendmahlsstiftung), welche unser Evangel. darbietet, sind eben so viel Spuren einer *Selbstständigkeit* zu erkennen, welche die allgemeine kirchliche *Anerkennung* der apostolischen Abfassung eben nur aus der unzweifelhaften *Gewissheit* derselben erklärlich macht, so dass diese Gewissheit und die Hoheit der Auctorität des Liebesjüngers über alle Differenzen erhob und durchschlug, und selbst das Ansehen und die Selbstständigkeit synoptischer Berichte unterordnete (z. B. bei der Geschichte der letzten Mahlzeit, die man auch bei den Synoptikern auf den 13. Nisan verlegte). Alle diese Differenzpunkte hat man daher mit Unrecht zur Bestreitung gegen die Johanneische Authentie benutzt; sie machen die äussere Beglaubigung nur desto stärker, weit stärker, als dass sie auf vermuthete Tendenzen eines Schriftstellers des zweiten Jahrhunderts zurückgeführt werden könnten. Was insonders die (nach *Baur's* Urtheil freilich der Zweckmässigkeit des Vortrags und der Natürlichkeit der Verhältnisse entbehrenden, mit ungeschichtlichen Thatsachen zusammenhängenden und eine Explication der Logos-Idee enthaltenden) *Reden und Wechselgespräche* Jesu betrifft, so setzen sie allerdings eine freie Reproduction und Combination des Verf. voraus, und ihre Originalität ist gewiss oft nicht die des ursprünglich und genau *Historischen*, aber eben die *Johanneische* (vrgl. d. ersten Brief Joh.), welche am verwandtesten mit dem *Geiste* Jesu war, und in ihrem guten Rechte der noch dazu nach vielen Jahrzehnten geschehenen Wiederhervorbringung und Einkleidung wenigstens nicht so weit ging, dass sie das ursprüngliche Wesen in die individuelle Anschauung hätte aufgehen lassen (so findet sich namentlich der λόγος in der Form des *Prologs* nicht in den Reden *Jesu* wieder), oder wenigstens

die Form vom Inhalte zu trennen, und jene als das Subjective, diesen als das Objective zu betrachten (*Reuss* Denkschr. p. 37 ff.) gestatten sollte, was grade bei der einzigen Eigenthümlichkeit der Johanneischen Reden nicht gestattet werden kann, wenn nicht mit der Form zugleich auch der Inhalt wesentlich dem subjectiven Gebiete anheimfallen soll. Zwar steht in seinen Reden der Johanneische Jesus erhabener, feierlicher, oft schwerverständlicher, ja räthselhafter und überhaupt idealer da, als der synoptische; dabei aber ist wohl zu beachten, dass die Erscheinung Jesu an sich, als die Erscheinung des göttlich menschlichen Lebens, viel zu reich und grossartig war, um nicht, je nach den verschiedenen Individualitäten, von denen ihre Strahlen aufgenommen wurden, verschieden dargestellt zu werden bei aller Gleichheit des wesentlichen Charakters und des eigentlichen Grundtypus, worin sie sich den mannichfachen Empfänglichkeiten, und unter verschiedenen Verhältnissen, zu erkennen gab. Grade in des Johannes Seele hatte sich das Bild des wunderbaren Lebens, dem seine begeisterte Erinnerung gehörte, am *vollendetsten* und in der ganzen *Einheit* seines Wesens ausgeprägt; es *lebt* in ihm, und sein eigenes Denken und Empfinden ist so in dieses Bild verklärt, dass bei ihm jede *einzelne* Erinnerung und Darstellung nur zur Harmonie mit dem *Ganzen* sich zusammenschliessen kann, und selbst seine Sprache immer das Eine unveräusserliche Gepräge tragen muss, welches sie einmal aus dem Herzen und dem lebendigen Worte Christi unwillkürlich empfangen und in dem begeisterten Gedächtniss eines langen Lebens in aller Tiefe und Klarheit bewahrt hat. Vrgl. *Ewald* Jahrb. III. p. 163. Hat man aber ferner geltend machen wollen, dass der Verf. des vierten Evang. als ein seiner Geschichte und dem Judenthume *Fernstehender* erscheine (vrgl. das häufige *οἱ Ἰουδαῖοι* 5, 16. 7, 1. 19. 25. al. *)), so ist zu erwägen, dass, wenn Joh. in später Zeit, inmitten des Hellenistischen Bildungskreises, zur Lostrennung seines christlichen Wesens vom Judenthume hindurchgedrungen und längst in das reinste geistige Christenthum eingelebt, auch auf dem Wege der Speculation auf einen höhern Standpunkt der evangelischen Geschichtsanschauung gehoben, sein Evangelium schrieb, der Apostel wirklich, zwar nicht seiner Geschichte

*) besonders von *Fischer* in d. Tüb. Zeitschr. 1840. 2. p. 96 ff. gegen unser Evang. benutzt. S. dagegen *Bleek* p. 246 ff. *Luthardt* I. p. 143 ff.

an sich, aber der einstigen Umgebung seiner Geschichte und dem Judenthum weit ferner stand, als etwa Matthäus. Damit ist aber kein Recht gegeben, statt seiner, einen nicht-Jüdischen Verfasser anzunehmen (s. dagegen *Ewald* Jahrb. III. p. 152 f.), welcher aus wenig historischen Elementen (*Weisse*, *Baur* u. s Schule) und Mythen (*Strauss*) eine Scheingeschichte gewoben habe, wogegen wieder die vielen eigenthümlichen Züge der höchsten Anschaulichkeit und Originalität, welche den unmittelbar an der Geschichte betheiligt Gewesenen verrathen (1, 35 ff. 5, 10 ff. 7, 1 ff. Kap. 9. 11. 12. 13, 22 ff. 18, 15 ff. 19, 4 ff. Kap. 21.), als eine Instanz sich erheben, welche die Ferne des Schriftstellers und die Unmittelbarkeit des einstigen Augenzeugen vermittelt. Dieser ist's denn auch, welcher, obwohl viel höher als Paulus über das Judenthum hinausgeschritten, doch gleich letzterem den Zusammenhang der evangelischen Ereignisse mit der alttestamentl. Weissagung darzustellen beflissen ist, und dadurch, wie durch seine eingestreuten Erklärungen Jüdischer Zustände und Benennungen, seine Angehörigkeit an das alte Gottesvolk, so weit demselben noch seine neu gewordene Persönlichkeit verwandt bleiben konnte und musste, zu erkennen giebt. Die Widersprüche endlich mit den Synoptikern sind theils nur scheinbar (eine mehrmalige Wirksamkeit in Jerus. z. B. ist Matth. 23, 37. Luk. 13, 34. vorausgesetzt), theils lassen sie nicht mit Recht auf eine nichtapostolische Abfassung schliessen, da wir den Matthäus nicht in seiner ursprünglichen Gestalt haben, und daher nicht behindert sind, dem Johannes die überwiegende Geltung zu geben, was namentlich bei der auffallendsten Differenz, bei Bestimmung des Sterbetages Jesu und bei dem Berichte über die letzte Mahlzeit, geschehen muss. Uebrigens *konnte* Irriges und Unhistorisches auch dem Apostel mit unterlaufen, fällt aber in unserm Evang., wo man es in einzelnen Stellen gefunden, den Auslegern, nicht dem Verf. zur Last. Im Ganzen ist das Werk des Letztern eine so hehre und einzige Erscheinung unter den Erzeugnissen des christlichen Geistes *), dass sie als das Werk eines Unbekannten des zweiten Jahrhunderts der historischen Be-

*) *Gfrörer* freilich macht es zu einem Producte der Altersschwäche und Phantasie. *Orig*. nennt es dagegen *τῶν εὐαγγελίων ἀπαρχήν*, u. sagt davon: *οὗ τὸν νοῦν οὐδεὶς δύναται λαβεῖν μὴ ἀναπεσὼν ἐπὶ τὸ στῆθος Ἰησοῦ*, und: *τηλικοῦτον δὲ γενέσθαι δεῖ τὸν ἐσόμενον ἄλλον Ἰωάννην, ὥστε οἱονεὶ τὸν Ἰωάννην δειχθῆναι ὄντα Ἰησοῦν ἀπὸ Ἰησοῦ*.

greiflichkeit völlig sich entziehen würde. Es müsste seinem Gehalte und Geiste wie selbst seiner sich nicht an die frühere Evangelienweise anschliessenden Sprache nach so durchaus innerlich zusammenhangslos mit der christlichen Entwickelung jener Zeit und ihren schriftstellerischen Bedingungen erscheinen, dass, wenn die Kirche, statt ihrer *Bezeugung* der Authentie, den apostolischen Ursprung in *Zweifel* gezogen hätte, die historische Kritik sich die unabweisliche Aufgabe gestellt sähe, diesen Ursprung aus dem Buche selbst nachzuweisen und zu rechtfertigen. In diesem Falle die Auctorität der Kirche zu *Gunsten* des Evang. zu brechen, würde glücklicher und nachhaltiger gelingen müssen, als es zur *Bestreitung* desselben gelingen kann, wie denn auch nach der bisherigen Erfahrung aus allen Stürmen der Kritik immer wieder das Buch selbst mit seiner innern stillen Uebermacht hervortreten wird als der letzte, aber im reinsten und höchsten Lichte strahlende Stern der evangelischen Geschichte und Lehre aus apostolischer Zeit.

Es kann auch nicht gelingen, nur einen gewissen *Kern* uns. Evangel. als ächt zu ermitteln, das Uebrige aber Johanneischen Schülern oder sonstigen späteren Händen zuzuweisen. Die Gründe dieses Verfahrens sind nicht zureichend, und das Verfahren selbst ist von aller historischen Spur und Rechtfertigung so entblöst und der Willkür und Verschiedenheit subjectiven Urtheils so völlig verfallen, daher auch in den einzelnen Versuchen, welche gemacht sind, so ungleich, dass es jedenfalls kritischer wäre, Schwierigkeiten im Inhalte und Zusammenhange einzelner Stücke noch ungelöst zu belassen, als sich ihrer auf dem Wege der Ausscheidung nach einem doch jedenfalls selbstgebildeten Maassstabe zu entledigen. Diess gilt nicht blos den desfallsigen älteren Versuchen von *Eckerm.*, *Vogel*, *Ammon* (Progr. quo docetur, Johannem evang. *auctorem* ab *editore* huj. libri fuisse diversum, 1811.) und *Paulus*, sondern auch *Rettig's* Meinung (Ephemer. exeg. I. p. 83 ff.): „compositum esse et digestum a seriori Christiano, Johannis auditore forsitan gnosticae dedito philosophiae, qui, quum in ecclesiae Ephesinae scriniis ecclesiasticis vel alio loco privato plura Jesu vitae capita per Johannem descripta reperisset, vel a Johanne ipso accepisset, iis compositis et ordinatis suam de λόγῳ philosophiam praefixit", — ja auch den eingehenderen Untersuchungen von *Weisse* (evang. Gesch. I. p. 96 ff. II. p. 184 ff. 486 ff. 520 ff.) und den besonnenen und scharfsinnigen von *Alex. Schweizer* (d. Ev. Joh. nach s. innern Werthe kritisch untersucht, 1841.). Nach

Weisse hat Johannes im Interesse, den Christusbegriff und Lehrzusammenhang, welche er sich gebildet, in Reden Jesu darzustellen, solche Reden Jesu, auch des Täufers, und den Prolog, für sich selbst aufgezeichnet, welche „*Johanneischen Studien*" sodann nach dem Tode des Apostels ein Anhänger und Schüler desselben (19, 35.), mit Hinzunahme des ihm aus dem Munde Johannis Bekannten und der evangelischen Tradition, zu einer freilich sehr unvollkommen gerathenen evangelischen Geschichte zusammengestellt habe. Nach *Schweizer* (vrgl. auch *Schenkel* in d. Stud. u. Krit. 1840. p. 753 ff.) sind von der ursprünglichen Schrift des Apostels solche Stücke auszuscheiden, welche „ganz lose und abgerissen dastehen, in keine Reden verflochten, ja ohne irgend ein bedeutendes Wort Jesu, von einer wesentlich anderen Werthschätzung und Idee des Wunders getragen, ohne Anschaulichkeit der Erzählung und sogar stylistisch abweichend sind, übrigens darin zusammentreffen, dass sie Galiläische Vorgänge erzählen." Diese auszuscheidenden Stücke, mit welchen namentlich die Wasserverwandlung in Kana, die Heilung des Sohnes des Königischen und das Speisungswunder (2, 1 ff. 4, 44 ff. 6, 1 ff.) hinwegfallen, sollen vom Verfasser von Kap. 21. herrühren.

Literatur: 1) *Gegen die Aechtheit: Evanson* Dissonance of the four — — evangelists, Ipswich 1792. (*Vogel:*) d. Evangelist Joh. u. s. Ausleger vor d. jüngsten Gericht I. Lpz. 1801. II. 1804. *Horst* in *Henke's* Mus. I. 1. p. 20 ff. 47 ff. 1803. *Cludius* Uransichten des Christenth., Altona 1808. p. 40 ff. *Ballenstedt* Philo u. Joh., Gött. 1812. Epochemachend ist: *Bretschn.* *) Probabilia de evangelii et epistolarum Joh. apost. indole et origine, Lpz. 1820. Spätere Bestreiter: *Rettig* Ephem. exeg. I. p. 62 ff. *Strauss* Leben Jesu. *Weisse* evangel. Gesch. *Lützelberger* die kirchliche Tradition üb. d. Apost. Joh. 1840. *B. Bauer* Krit. d. evang. Gesch. d. Joh. 1840. u. Kritik d. Evangelien I. 1850. *Schwegler* Montanism. 1841. u. nachapostol. Zeitalter 1846. IV. *Baur* **) krit. Untersuchungen

*) Nach *Bretschn.* ist das Evangel. in der ersten Hälfte des zweiten Jahrh. zur Verbreitung der metaphysischen Lehre von der Gottheit Christi geschrieben. Nach *Lützelberger* ist, wie überhaupt alle unsere Evangelien Erzeugnisse der spätern Theologie sein sollen, unser Evangel. von einem Samaritaner gegen die Mitte des zweiten Jahrh. verfasst.

**) Nach der *Baur*'schen Schule ist das Evangelium, welches nur auf dem Punkte des Uebergangs zur katholischen Kirche sich begreifen lässt, um die Mitte des zweiten Jahrh. (nach *Hilgenf.*

üb. d. kanonischen Evang. Tüb. 1847. p. 79 ff. (vorher in d. theol. Jahrb. 1844.). *Zeller* in den theol. Jahrb. 1845. p. 579 ff. u. 1847. p. 136 ff. *Baur* daselbst 1848. p. 264 ff. 1854. p. 196 ff. u. in s. Christenth. d. drei ersten Jahrh. p. 131 ff., auch in d. Streitschrift: an Herrn Dr. Karl Hase, Tüb. 1855. *Hilgenfeld* d. Evang. u. d. Briefe Joh. nach ihrem Lehrbegr. dargestellt, Halle 1849. u. in d. theol. Jahrb. 1849. p. 209 ff. auch in s. Schrift: die Evangelien nach ihrer Entstehung u. s. w. Lpz. 1854. p. 227 ff. und in der Streitschrift: das Urchristenth. in d. Hauptwendepunkten seines Entwickelungsganges, Jena 1855. *Köstlin* in d. theol. Jahrb. 1851. p. 183 ff. — 2) *Für die Aechtheit*, und zwar gegen *Bretschn.* (vrgl. dessen späteres Bekenntniss in d. Dogmat. ed. 3. I. p. 268.: „der Zweck, den meine Probabilia hatten, nämlich die Untersuchung üb. die Aechtheit der Johanneischen Schriften neu anzuregen und weiter zu führen, ist erreicht worden, und die aufgestellten Zweifel können nun wohl als erledigt angesehen werden“): *Stein* authentia ev. Joh. contra Bretschn. dubia vindic. Brandenb. 1822. *Calmberg* Diss. de antiquiss. patrum pro ev. Joh. authentia testim. Hamb. 1822. *Hemsen* die Authent. der Schriften des Ev. Joh. Schleswig 1823. *Usteri* Commentat. crit., in qua ev. Joh. genuinum esse ex comparatis quatuor evangelior. Narrationib. de coena ultima et passione J. Ch. ostenditur, Turici 1823. *Crome* Probabilia haud probabilia oder Wi-

---

Evang. schon 120—140.) entstanden; der Verf., welcher die Auctorität des Ap. Johannes, des Apokalyptikers, sich zueigne, habe die Interessen des Jüdischen und Paulinischen Christenthums, über beide hinausgehend, in höherer Einheit zur christlichen Gnosis verklärt, wobei der geschichtliche Stoff nur noch die Grundlage des Dogmatischen bilde und der Reflex der Idee sei. Die neue Form des christlichen Bewusstseins auf einen ächt apostolischen Ausdruck zu bringen, habe der Verf. genial u. kunstreich die betreffenden Berührungspunkte der Apokalypse benutzt, um die Apokalypse zum Evangel. zu vergeistigen. Das Verhältniss des Evang. zu den Partheien der Zeit, deren bewegende Frage es berühre, namentlich zum Gnosticismus, Montanismus, Ebionitismus, Osterstreit, wird von *Baur's* Schule zwar verschieden bestimmt, immer aber so, dass die Geschichtlichkeit des Inhalts darangegeben wird. Für diesen Verlust wird der Trost geboten, dass „dieses zu einer durchgeführten Theorie fortgebildete Christenthum nur die Entwickelung dessen sei, was nach der ursprünglichsten und glaubwürdigsten Darstellung das religiöse Bewusstsein Jesu in schöpferischer Fülle in sich schloss“, *Hilgenf.* d. Evangelien p. 349., nach welchem sogar die Johanneische Theologie zu dem ursprünglichen Bewusstsein Jesu in einem ähnlichen Verhältniss steht, „wie nach der Verheissung Joh. 16, 12 f. die Thätigkeit des Paraklet, als des in alle Wahrheit führenden Geistes der Gemeinde, zu den Belehrungen ihres Stifters stehen soll.“

derlegung der von Dr. Bretschn. gegen d. Aechtheit des Ev. u. d. Briefe Joh. erhobenen Zweifel, Lpz. 1824. *Rettberg* an Joh. in exhibenda Jesu natura reliquis canonicis scriptis vere repugnet, Gott. 1826. *Hauff* die Authent. u. d. hohe Werth des Ev. Joh. Nürnberg 1831. — Gegen *Weisse: Frommann* in d. Stud. u. Krit. 1840. p. 853 ff. — Gegen *Schweizer: Luthardt* I. p. 6 ff. — Gegen *Baur: Merz* in d. Würtemb. Stud. 1844. 2. *Ebrard* d. Ev. Joh. u. die neueste Hypothese üb. s. Entstehung, Zürich 1845. u. in s. Kritik d. evangel. Gesch. ed. 2. 1850. *Hauff* in d. Stud. u. Krit. 1846. p. 550 ff. *Bleek* Beiträge zu Ev. Krit. 1846. *Weitzel* in d. Stud. u. Krit. 1848. p. 806 ff. 1849. p. 578 ff. S. ausserdem besonders *Ewald* Jahrb. III. p. 146 ff. V. p. 178 ff.; auch die Streitschrift von *Hase:* die Tübing. Schule, Lpz. 1855.

§. 4.

Zweck des Evangeliums.

Johannes selbst spricht 20, 31. den Zweck seines Evangel. sehr bestimmt aus; es sollte darnach nichts Anderes als die Ueberzeugung, dass Jesus der Messias sei, gewähren, und durch diesen Glauben den Lesern das messianische Leben, welches in Jesu zeitlich erschienen sei, vermitteln. Während es diesen Zweck im Allgemeinen mit den Evangelien des Matth. u. Mark. gemein hat, ist ihm die unterscheidende Bestimmtheit der Aufgabe eigen, in Jesu den Messias *im höchsten Sinne der Gottessohnschaft* nachzuweisen, nämlich *den menschgewordenen göttlichen Logos,* daher er den Abschnitt vom Logos als Programm dem ganzen Evangel. voranschickt. Im vorgefundenen Namen und Begriff des göttlichen Logos hat er für seine eigene erhabene Anschauung von Christo, dem menschlich erschienenen göttlichen Leben, die vollkommen entsprechende Ausprägung erkannt, und darnach ist von ihm die menschliche Erscheinung und das geschichtliche Leben des göttlichen Logos in Christo mit schöpferischer Begeisterung und Klarheit dargestellt, damit das Leben, welches so erschienen, durch den Glauben angeeignet würde. Auch das Evangel. Matth. (und Luk.) fasst den Begriff des Sohnes Gottes metaphysisch, und erklärt ihn durch die göttliche Zeugung, aber Joh. fasst und erklärt ihn durch speculative Aufsteigung in das schon vorweltliche und ewige Verhältniss des Sohnes zum Vater, ohne dabei eine göttliche Zeugung hervorzuheben, welcher er nach dem Theologumenon

vom Logos nicht bedurfte, da ihm vielmehr das göttliche Wesen Jesu als Logos *präexistent* war, wie auch Paulus diese Präexistenz, wenngleich ohne die Begriffsform des Logos, lehrte, und daher von einem Anfangsmoment der Gottessohnschaft durch zeitliche Zeugung nichts enthält. Johannes ist mithin auf einem weit höhern Standpunkte als Matth., führt aber seinen Beweis ebenfalls wie die übrigen Evangelisten *historisch*, nicht auf dem Wege des Idealismus die geschichtliche Wirklichkeit und Ueberlieferung preis gebend (gegen *Baur* u. M.), sondern nach Maassgabe der eigenthümlichen Art seiner Messianischen Beweisführung theils aus dem Stoffe des gewöhnlichen Traditionskreises auswählend, theils diesen verlassend und rein aus dem reichen Vorrathe eigener Erinnerung und Erfahrung arbeitend. Dabei erhellt von selbst, wie ihm besonders die Reden Jesu über seine göttlich messianische Würde im Gegensatz gegen den Unglauben der Juden maassgebend waren, wie nothwendig aber auch für seinen Zweck die Zeugnisse des Täufers, die prophetischen Weissagungen und ausgewählte Wunderbeweise, letztere zugleich als geschichtliche Grundlagen der Reden, zusammenwirken mussten. Die allgemeine Gleichheit seines Zweckes mit dem der gangbaren Galiläischen Tradition, nämlich die Messianität Jesu nachzuweisen, einerseits, und die besondere Verschiedenheit seiner erhabenern und geistigern Anschauung und Tendenz, Jesum als den menschgewordenen Logos, als den Inhaber und Verleiher des göttlichen und ewigen Lebens darzustellen, anderseits, so wie bei Beidem die Unabhängigkeit des Augen- und Ohrenzeugen von vorhandenen Diegesen und die selbstständige eigenthümliche Zusammenfassung und Wiedergabe der Lehren Jesu von ihrem alles Einzelne bestimmenden und zur Einheit verbindenden Mittelpunkte aus, — diess und die nächste Bestimmung der Arbeit für Leser, welche mit der Griechisch-Jüdischen Speculation bekannt sein mussten, gab dem Buche die charakteristische Gestalt, welche es hat. Die harmonische geistige Einheit, welche dabei durch das Ganze geht, ist der Reflex der gesammten eigenen Anschauung des Verfassers, welche nicht apriorisch, sondern erfahrungsmässig (1, 14. vrgl. *Hauff* in d. Stud. u. Krit. 1846. p. 574 ff.) als die Frucht eines langen Lebens in Christo und einer Fülle und Tiefe der Erinnerung, wie nur Er unter den Lebenden sie haben konnte, gestaltet war. Nach der Zerstörung des Jüdischen Reichs und von Johannes geschrieben, welcher längst über das Jüdische Christenthum

hinausgeschritten und im Mittelpunkte Asiatischer Bildung im höchsten Ansehn wirksam war, konnte das Evangel. nicht, wie einst die Spruchsammlung des Matth. und das daraus entstandene Evangel., Palästinische Lesêr in Auge haben *). Sehr natürlich war es zunächst für diejenigen Kreise des Christenthums bestimmt, in welchen der Ap. lebte und wirkte, mithin für Kreise von ursprünglich Paulinischer Kirchenstiftung, aus juden- und heidenchristlichen Elementen erwachsen, durch Joh. selbst aber weitergefördert zu der höhern Einheit, für welche P. nur im beständigen Kampfe mit dem noch ungebrochenen Judenthume hatte wirken können. Das Evangel. Joh. ist daher kein Paulinisches, sondern verklärter und geistiger, über Jüdisches Wesen schlechthin erhabener als Paulus, zarter und sinniger als dieser, ursprünglicher auch, aber den Haupt-Ideeen nach mit dem in klarer, bestimmter und concreter Dialektik verarbeiteten Evangelio Pauli übereinstimmend, obwohl diese Ideeen in ruhiger Höhe über dem Streite der Gegensätze nach der Vollendung der christlichen Grundbegriffe darstellend, und so das Wesen, das Licht und Leben der im höchsten Sinne *katholischen* Richtung und Bestimmung des Christenthums für alle Zeiten der Welt mittheilend. Es repräsentirt die reine, ächte Gnosis, wobei jedoch *Polemik gegen die Gnostiker* nicht als Zweck anzunehmen ist, wie schon *Iren.* 3, 11. 1. die Irrthümer des *Cerinth* und der *Nikolaiten* für den von Joh. bekämpften Gegensatz ausgab, *Epiphan.* Haer. 51, 12. 69, 23. u. *Hieron.* de vir. ill. 9. auch die *Ebioniten* hinzusetzten, und auch Neuere mehr oder weniger direct und bestimmt die gnostische Lehre bestritten glaubten (*Grot.*, *Michael.*, *Storr*, *Hug*, *Kleuker*, *Schneckenb.*, *Ebrard* u. M.), wogegen aber entscheidend ist, dass Joh. üherhaupt eine polemische Tendenz gegen verkehrte Zeitrichtungen nirgends im Evangel. hervortreten lässt, desfallsige indirecte und versteckte Beziehungen aber als beabsichtiget aufzusuchen eben so willkürlich, als dem entschiedenen Charakter des apostolischen Standpunktes, diesen im beabsichtigten Gegensatz gegen Häresieen angenommen, zuwider wäre. Im ersten *Briefe* steht der Ap. gnostischen Verirrungen gegenüber, und letztere mögen ihm nicht erst nachdem er bereits sein Evangel. geschrieben (wie *Ewald* Jahrb. III. p. 157. annimmt),

---

*) Daher die Dolmetschungen und Erklärungen, die *nicht-palästinische* Leser voraussetzen, 1, 38. 41 f. 4, 25. 5, 2. al.

in seiner Umgebung begegnet sein; aber die den Gegensatz bestreitende Aufgabe, welche sich der Ap. in seinem Briefe gestellt hat, kann nicht die Aufgabe seines Evangel., welches sich eben in seinem ganzen Charakter *über* den Gegensätzen hält, gewesen sein. Jedenfalls sehen wir aus dem Briefe, wie er, hätte er im Evangel. streiten *wollen*, gestritten haben würde. Die gnostische Entwickelung, wie sie ein nothwendiger Process war, lag damals und schon vorher in der ganzen Atmosphäre der Zeit und des Ortes; sie repräsentirt sich in Joh. rein und in thetischer Einfachheit und Klarheit, und verlief in den Häresieen des zum Theil gleichzeitig, zum Theil später ausgebildeten Gnosticismus in ihre bunten Verirrungen, bei welchen sie sich durch Ausbeutung des Joh. sogar begünstigt sah. Dass manche Stellen als den Gnostikern *entgegengesetzt* erklärt werden können, berechtigt so wenig zu der Voraussetzung dieser wirklichen *Tendenz*, wie die dem Gnosticismus *günstige* Deutung, welche bei anderen Stellen möglich ist, zum Schlusse einer *irenischen* Absicht (*Lücke*) hinsichtlich dieser Häresieen berechtigen würde, da das *Ausdrückliche* oder wenigstens das *näher Kennzeichnende* solcher Tendenzen nicht vorhanden ist. In entsprechender Weise sind die Annahmen der Polemik gegen die *Doketen* (*Seml.*, *Berthold*, *Eckerm.*, *Niemeyer* de docetis, Hal. 1823., *Schneckenb.*, *Ebrard*), wobei man 1, 14. 19, 34. 20, 20. 27. benutzte, und der Bestreitung des *Ebionitismus und Judaismus* (*Hieron.*, *Grot.*, *Lange* die Judenchristen, Ebioniten u. Nikolaiten d. apost. Zeit, Lpz. 1828., *Ebrard* u. M.) zu beurtheilen, und es ist ganz willkürlich, ja die historische Wahrheit des Joh. verletzend, sogar Auslassungen evangelischer Data bei demselben auf Rechnung polemischer Zwecke zu setzen, wie z. B. *Schneckenb.* Beitr. p. 60 ff. die Auslassung des Seelenkampfes im antignostischen Interesse, und das Schweigen von der Verklärung auf dem Berge in antidoketischer Absicht begründet sieht. Eine gegnerische Bezugnahme auf *Johannesjünger* (*Grot.*, *Schlichting*, *Wolzogen*, *Overbeck* üb. d. Ev. Joh. 1784., *Michael.*, *Storr* u. M. auch *Ewald*) wird durch Stellen wie 1, 6—8. 15. 19—41. 3, 22 ff. 5, 33—36. 10, 40 f. nicht genügend begründet, da die einzige Erhabenheit Jesu auch dem von Gott gesandten *Johannes* gegenüber vom Ap. im nothwendigen Zusammenhange seiner Geschichte und seines Buchs dargestellt werden musste, eine *besondere* Absicht aber in jenen Stellen nicht nachweisbar, vielmehr anzunehmen ist, dass einer solchen Aussprüche wie Matth. 11, 11. nicht ent-

gangen sein würden. Ueberdiess sind die Christum *verwerfenden* Johannesjünger (Recogn. Clem. 1, 54. 60.) und die im 17. Jahrh. bekannt gewordenen *Zabier* oder *Mendaeer* (*Gieseler* Kirchengesch. I. I. p. 76.) spätern Ursprungs; die Act. 18, 25. 19, 1 ff. vorkommenden aber sind nur noch mit Christo nicht näher bekannt, daher in Betreff solcher nur eine gewinnende Absicht zu denken wäre (*Herder* vom Sohne Gottes p. 24., auch *de Wette*), welche aber auch beim gänzlichen Mangel näherer Beziehungen im Evang. nicht anzunehmen ist.

Im Allgemeinen ist übrigens hinsichtlich der häretischen Entwickelung, so weit sie in jener Zeit und besonders in Asien (vrgl. schon die Briefe an die Galat. u. Kolosser) hervorgetreten war, als innere Nothwendigkeit anzunehmen, dass Johannes, ihren Verirrungen gegenüber, zumal den gnostischen und Judaistischen, sich bewusst sein musste, dass sein Evangel. die ursprüngliche, von jenen Verirrungen ungetrübte und unverdunkelte *Wahrheit* darstellen müsse, daher man zwar im Grossen und Ganzen einen mitbestimmenden Einfluss der Häresieen auf die Gestaltung seiner Schrift, jedoch nicht weiter zuzugeben hat, als so, dass er dabei lediglich in der Thesis blieb, nicht polemisch verfuhr, und eben in der einfachen Thesis die mächtigste *Opposition* gegen die vorhandenen Irrungen hinstellte, ohne sich die Bestreitung derselben oder auch nur die *Apologie* des Evangel. gegen sie (*Seyffarth* Specialcharakterist. p. 39 f., *Schott* Isag. §. 40., *de Wette* u. M.) zu seiner Aufgabe, die vielmehr *über* dem Streite der Zeitmeinungen stand, zu machen *). „Die Wahrheit selber genügt zur Rechtfertigung ihrer selbst und zur Enthüllung des Irrthums", *Thiersch* d. Kirche im apost. Zeitalt. p. 267. Diess ist festzuhalten, um nicht einerseits das Evang. Joh. zu einer Streitschrift herabzusetzen, noch dasselbe anderseits als Product der Speculation seinem nothwendigen concreten Verhältnisse zur geschichtlichen Entwickelung der Kirche jener Zeit zu entziehen (*Reuss* in d. Strassb. Beitr. 1847. 1. p. 6 ff.).

*) Auch *Baur* p. 373. bekennt: das Evang. Joh. stehe in allen Gegensätzen der Zeit und tragè doch nirgends die bestimmte Farbe eines zeitlichen und örtlichen Gegensatzes an sich. Diess ist aber in der That nur dann begreiflich, wenn das Evang. noch in die apostolische Zeit gehört und sein Verf. auf apostolischer Höhe steht, nicht aber, wenn es im zweiten Jahrhundert entstanden ist, wo die Gegensätze bereits zur offenen und tiefen Spaltung sich entwickelten und schon entwickelt hatten.

Die schon alte Meinung (schon Euseb. 3, 24. berichtet sie), dass Joh. *die Synoptiker habe bestätigen, berichtigen und ergänzen wollen* (*Michael.*, *Storr*, *Hug*, *Ebrard* u. M. nach dem Vorgange des *Hieron.* de vir. ill. 9.; *Eichhorn* bezieht diese Absicht auf das Urevangel.), ist entschieden abzuweisen, da von solcher Tendenz selbst die leiseste Andeutung im Evangel. fehlt; da ferner bei deren Annahme demselben ein seinem Wesen und seinem 20, 30 f. ausdrücklich bezeugten Zwecke fremdartiger Charakter, der historisch kritische, untergelegt würde, der selbst als Neben-Absicht dem geistigen höhern Gepräge und der erhabenen Einheit und unzersplitterten Geschlossenheit des Buchs fern wäre; da ferner nicht in allen Wiederholungen synoptischer Data, welche Joh. gegeben hat, eine Ergänzung oder Berichtigung statt findet, wobei aber die Absicht einer Bestätigung im Hinblicke auf die Nichtwiederholung sehr vieler anderer und wichtigerer Berichte der Synoptiker nicht vorausgesetzt werden kann; da ferner, wo Joh. von parallelen synoptischen Berichten abweicht, bei dem gänzlichen Mangel einer Aeusserung von einer Berichtigungstendenz die Unabhängigkeit desselben von der Galiläischen Ueberlieferung zur Erklärung des Verhältnisses völlig hinreicht; da endlich bei sehr Vielem, was Johannes aus der synoptischen Geschichte nicht aufgenommen hat, und gegen dessen geschichtliche Wahrheit doch keinerlei begründete Zweifel statt finden, die Berichtigung der Verwerfung gleich käme. Kurz, hätte der Apostel die fragliche Absicht in Betreff der Synoptiker wirklich gehegt, so wäre er ihr auf eine sehr wunderliche und durchaus unvollständige und inconsequente Weise nachgekommen. Dagegen ist entschieden vorauszusetzen, dass er die Galiläische Tradition genau kannte (ein beiläufiger directer Gegensatz gegen dieselbe ist 3, 24.), auch anzunehmen ferner, dass ihm die schriftlichen Diegesen dieser Ueberlieferung, welche bereits im Umlaufe waren, theilweise bekannt gewesen sind. Aber grade seine völlige Nichtabhängigkeit von dieser Tradition und ihren schriftlichen Erzählungen, bei dem Zwecke der höhern Messianischen Beweisführung, den er im Auge, und bei dem reichen Stoff, aus welchem er auszuwählen hatte, macht seine theilweise Uebereinstimmung und doch weit mehrfache Abweichung von den Synoptikern, so wie überhaupt sein ganzes durchaus nicht tendenzmässig angethanes Verhältniss zu ihnen, begreiflich, wobei die Bestätigung, Berichtigung und Ergänzung zwar sehr oft als *Folge* und *Ergebniss* herauskommt, aber nie-

mals als erreichte *Absicht* zu betrachten ist. Hinsichtlich des so gefassten *Berichtigungs*punktes insonders ist auch das *Schweigen* des Joh. über manche Parthieen der synoptischen Ueberlieferung bedeutsam, welche, hätte er sie für geschichtlich gehalten, seinem Zwecke wichtig gewesen wären, wie namentlich die Versuchungsgeschichte, die Verklärungsgeschichte in der synoptischen Gestalt derselben, die Reden von der Parusie, wie sie bei den Synoptikern ausgeprägt sind, die Himmelfahrt als äusserer Hergang. Wie indess die Kritik hierbei zu besonderer Vorsicht verpflichtet ist, so ist der umgekehrte Schluss, dass Thatsachen, welche auch für den synoptischen Messiasbeweis von grosser Wichtigkeit gewesen wären, aber nur bei Joh. sich finden, in ihrer von diesem überlieferten Gestalt nicht ursprünglich geschichtlich seien, überall unzulässig, zumal wo Joh. als Augenzeuge berichtet, als welcher er auch die Geltung des Matth. überragt, da dieser zwar die Spruchsammlung, die in das Matthäus-Evangel. verarbeitet ist, nicht aber das letztere selbst verfasst hat, wie es in seiner allmählich entstandenen kanonischen Gestalt vorliegt. — Muss nach alle dem die Ergänzungs- und Berichtigungs-Hypothese zurückgewiesen und die volle Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des Joh. im Verhältnisse zu den Synoptikern gewahrt werden: so ist dabei fest zu halten, wie er als der letzte Evangelist und Apostel einem von der Entwickelung der Kirche in dieser spätern Zeit gegebenen höhern Bedürfnisse der christlichen Erkenntniss zu genügen, und somit über die ganze ältere Evangelienliteratur hinauszugehen hatte. Dieses höhere Bedürfniss betraf die tiefere und einheitliche Einsicht in das eigentliche ewige Wesen des Christenthums und seines Stifters, welche grade Er noch, wie kein anderer der Zeitgenossen, aus seinem erfahrungsreichen Bewusstsein zu vermitteln geeignet und berufen war. So ward er, zwar nicht der Ergänzer früherer Evangelien, aber der *Vollender* dieser ganzen Geschichtschreibung, zwar nicht den Fortschritt machend von der *πίστις* zur *γνῶσις* (*Lücke*), sondern mit den Synoptikern das gemeinschaftliche Ziel der *πίστις* verfolgend (20, 31.), aber den Inhalt des gemeinsamen Glaubens auf einen höhern, einheitlichern und universellern Grad der uranfänglichen *γνῶσις* seines Wesens bringend, als diess einer frühern evangelischen Geschichtschreibung unter anderen und jetzt vergangenen Verhältnissen möglich gewesen.

Seinen Zweck, in Jesu den Messias im Sinne des menschgewordenen Logos nachzuweisen, verfolgt Joh. so,

dass er zuvörderst die leitende Idee selbst im Prologe darlegt, und dann in ausgewählter *) Geschichtsdarstellung ihre Verwirklichung in Jesu nachweist. Diese allerdings einer höhern christologischen Weltanschauung angehörende Idee bestimmte die Auswahl und Behandlung, und schärfte den vom Verf. beständig im Auge gehaltenen Gegensatz gegen das ungläubige und feindliche Judenthum, hebt aber den historischen Charakter der Geschichtsdarstellung so wenig auf, dass sie vielmehr als aus der Geschichte abstrahirt und in dieser wiederum nachgewiesen erscheint. Das Evangel. gegen den Verdacht freier Composition aus synoptischem Stoffe im Dienstes einer Hauptidee (*Baur* u. s. Schule) zu schützen, ist einerseits für den, welcher dasselbe als apostolisch erkannt hat, so völlig entbehrlich, wie es dem gegenüber, welcher es in das zweite Jahrhundert verlegen kann, und dieser Spätzeit eine solche Schöpferkraft der Idee zutraut, bei der gänzlichen Verschiedenheit der Voraussetzungen mit Erfolg nicht möglich ist.

§. 5.

Quellen, Ort und Zeit der Abfassung.

Die Hauptquelle des Evangel. ist Johannes selbst seine Erinnerung, seine Erfahrung, sein durch den Geist der Wahrheit fortgesetztes, fortgeschrittenes und frisch erhaltenes Gemeinschaftsleben mit Christo, so wie der beständige Betrieb der Verkündigung und sonstigen mündlichen Mittheilung dessen, was als die verklärte Gesammtanschauung des Wesens und Lebens Jesu den wesentlichen Inhalt seiner Schrift ausmacht. Hiernach bemisst sich die relativ höchste Glaubwürdigkeit der letztern, welcher unter den vier Evangelien in allen Punkten, wo er als Augen- und Ohrenzeuge berichtet hat, die Entscheidstimme zusteht. Auch auf die Reden Jesu bezieht sich diess, deren Treue, zwar nicht allen Einzelnheiten und nicht allen Formen

*) Beachtenswerth ist hierbei besonders auch die Auswahl aus den *Wundern* Jesu, von deren Hauptarten je eins ausgehoben ist, nämlich eine Verwandelung 2, 1 ff., eine Fieberheilung 4, 47 ff., eine Lahmenheilung 5, 1 ff., eine Speisung 6, 4 ff., ein Seewandeln 6, 16 ff., eine Blindenheilung 9, 1 ff., eine Todtenerweckung 11, 1 ff. Diese Siebenzahl ist schwerlich zufällig, noch auch die Ausschliessung einer Dämonen-Austreibung.

nach, weil sie aus der Erinnerung und unter einem bestimmten leitenden Gesichtspunkt nach längst geschehener und verarbeiteter Verschmelzung der Gedanken und der Sprache des Herrn mit der eigenen, dadurch verklärten Denk- und Redeweise von Johannes wiederhervorgebracht und wiederbelebt sind, aber nach dem gesammten eigentlichen Lehrgehalte um so mehr anzuerkennen ist, je zarter, inniger und lebendiger grade Johannes mit dem Sinn und Herzen seines Meisters im Einklange stand. So eingelebt ist Joh. in die Art und Natur der Rede Jesu und so verwachsen mit seinem Geiste, dass auch seine eigenen eingemischten Reflexionen, nicht minder sein Brief, ja selbst Reden des Täufers den nämlichen Typus tragen, was aber eben die wesentliche Ursprünglichkeit der Reden Jesu nur desto höher stellt *).

In solchen Parthieen, bei denen die Gewähr des Selbstzeugen nicht vorhanden ist, wird dieselbe durch die Verbindung des Verfassers mit Christo und den übrigen Aposteln, und durch die voraussetzende, im innigsten Interesse der Sache geschehene Erforschung, so wie durch die begeistert in ihm fortlebende harmonische Gesammtauffassung des Lebens und Wirkens Christi, welche fremdartige hinzugetragene Züge von selbst ausscheiden musste, relativ ersetzt.

Die Annahme, er habe zu seinem eigenen Bedarf *selbstgefertigte Aufzeichnungen* (so *Bertholdt*, *Wegscheid.*, *Schott* u. M.) benutzt, ist zwar dem Bedürfnisse des lebendigen apostolischen Berufs nicht widersprechend, muss aber so untergeordnet gefasst werden, dass sie mit der Einheit des Geistes und Gusses des Ganzen vereinbar bleibt, welche Einheit die allmählich zur Vollendung gereifte Frucht eines ganzen langen Lebens der alles Einzelne zum wahren und frischen Gesammtbilde verbindenden Erinnerung ist.

*) *Ewald* Jahrb. III. p. 163 f.: „Wie im A. B. grade die ältesten Propheten am strengsten und reinsten die Dolmetscher dessen sind, der nie leiblich erscheinbar doch in ihnen wie leiblich sich regt und lebt und redet, so kehrt nun ganz zum Schlusse des N. B. ein ähnlicher Fall, aber bei dem in die helle Erscheinung getretenen Logos wieder; der Geist des geschichtlichen Christus hat sich in seinem einstigen vertrauten Jünger in der dichtesten Kraft und leichtesten Klarheit gesammelt, und strömt nun aus ihm über in diese spätere Welt, welche ihn noch nie so vernommen hat; der Mund Johannis wird für diese Welt zum Munde des verklärten Christus und zur ganzen geschichtlichen Wiederbelebung des bis zum Ende der Dinge nicht wieder erscheinenden Logos.“

Die synoptische Tradition war dem Johannes bekannt, und sein Evang. setzt sie voraus. Gewiss hat er auch die evangelischen Schriften, welche sie darstellten, wenigstens theilweise gekannt, — aber Quelle war alles diess nicht für ihn; sein Buch ist selbst Beweises genug, dass er unabhängig davon und *über* den traditionellen Auctoritäten stehend geschrieben hat. Diese Selbstständigkeit hat er sogar der Spruchsammlung des Matth., wie auch dem Evang. Marci gegenüber bewahrt, welche beide zweifellos von ihm gelesen sind und manches im Ausdrucke unwillkürlich und ungesucht ihm dargeboten haben zur eigenen selbstständigen Darstellung, was daher der apostolischen Ursprünglichkeit keinen Eintrag thun kann. Vrgl. *Ewald* Gesch. Christi p. 110 f.

Woher Joh. die Anschauungsform des Göttlichen in Christo als des *Logos* überkommen habe, darüber s. z. 1, 1.

Ueber die *Oertlichkeit*, in welcher das, übrigens zweifellos Griechisch, nicht Aramäisch (gegen *Salmas.*, *Bolten*, theilweise *Bertholdt*) geschriebene Evangel. verfasst ward, sagt die älteste Ueberlieferung (schon *Iren.* 3, 1., *Clem. Al.*, *Orig.*, *Euseb.* u. s. w.) mit Bestimmtheit aus, es sei zu *Ephesus* geschrieben, und noch spät soll die Urschrift zu *Ephesus* erhalten, und der Gegenstand der Verehrung der Gläubigen gewesen sein (Chron. Pasch. p. 11. Dind.). Dabei ist stehen zu bleiben, da das Evangel. selbst seine Ferne von Palästina, seine Fremdheit von Jüdischen Lebenskreisen und seine Rücksichtsnahme auf Griechisch gebildete Leser an der Stirne trägt, und da für Ephesus auch die spätere Geschichte des Apostels spricht. Die Tradition, er habe auf *Patmos* geschrieben (*Pseudo-Hippolytus*, *Theophyl.* u. M.), ist später, und verdankt der Notiz von der Abfassung der Apokalypse auf jener Insel ihren Ursprung. Mit dieser Ueberlieferung verliert die vermittelnde, Joh. habe auf Patmos das Evang. dictirt und in Ephesus herausgegeben (*Pseudo-Athanas.*, *Doroth.*), allen Werth. — Die Annahme, dass das Evang. längere Zeit, ehe es weiter in die Christenheit hinauskam, im engern Kreise der Ephesinischen Freunde sich gehalten habe, auf deren Bitten der Ap. nach alter Ueberlieferung (Canon Murat., Euseb. 6, 14.) es geschrieben, erhält zwar nicht durch das Schweigen des Papias über dasselbe (*Credn.*), wohl aber dadurch eine Bestätigung, dass der Anhang Kap. 21. bei allen alten Zeugen vorhanden ist, woraus geschlossen werden darf, dass erst noch Hinzutritt dieses Anhangs die Her-

ausgabe des Evang. in weitere Kreise und die Verbreitung durch Abschriften erfolgte.

In Betreff der *Zeit* der Abfassung geht die älteste Tradition (*Iren.*, *Clem. Al.*, *Orig.*) dahin, dass Joh. später als die Synoptiker und (*Iren.*) erst nach dem Tode des Petrus und Paulus geschrieben habe. Die Zeit näher, und zwar möglichst *spät* festzusetzen (*Epiphan.* Haer. 51, 12.*)), in's hohe Greisenalter des Apostels, hing mit dem Interesse, dem Evangel. antihäretische Tendenzen zu leihen, zusammen, und verliert dadurch an kritischem Gewicht. Gleichwohl ist Folgendes als Resultat der Vergleichung dieser Ueberlieferungen mit den geschichtlichen Verhältnissen und mit dem Evang. selbst festzuhalten: Da Joh. gewiss nicht eher als nach dem Ausscheiden Pauli aus dem Asiatischen Wirkungskreise, ja wohl zweifellos erst nach der Zerstörung Jerusalem's, wo er bis dahin seinen Sitz hatte, sich in Ephesus niederliess; da ferner die Entfremdung von den Palästinischen Zuständen, welche sich im Evangel. kund giebt, einen bereits langen Aufenthalt ausser Palästina voraussetzt; da nicht minder die durchgebildete Logos-Speculation des Evangelisten eine nachpaulinische Phase der Auffassung und Darstellung des höhern Wesens Christi ist, und nur einen längern Verkehr mit philosopischen Einflüssen annehmen lässt; da die ganze Art und Natur des Buchs, seine Klarheit und Tiefe, seine Ruhe und Vollendung, die Durchbildung und Abklärung höherer Jahre wahrscheinlich macht, ohne jedoch an Altersschwäche irgendwie zu erinnern: so ist die Abfassung nicht vor der Zerstörung Jerusalem's zu setzen, sondern nach derselben, und zwar immerhin eine geraume Zeit darnach, zumal die Katastrophe die-

---

*) *Διὸ ὕστερον ἀναγκάζει τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸν Ἰωάννην παραιτούμενον εὐαγγελίσασθαι δι' εὐλάβειαν καὶ ταπεινοφροσύνην, ἐπὶ τῇ γηραλέᾳ αὐτοῦ ἡλικίᾳ, μετὰ ἔτη ἐνενήκοντα τῆς ἑαυτοῦ ζωῆς, μετὰ τὴν αὐτοῦ ἀπὸ τῆς Πάτμου ἐπάνοδον τὴν ἐπὶ Κλαυδίου γενομένην Καίσαρος, καὶ μετὰ ἱκανὰ ἔτη τοῦ διατρίψαι αὐτὸν ἀπὸ τῆς Ἀσίας ἀναγκάζεται ἐκθέσθαι τὸ εὐαγγέλιον.* Diese letzten Worte sind weder verderbt, noch ist *ἀπὸ τῆς Ἀσίας* mit *ἀναγκάζεται* zu verbinden, so dass es gleich *ab Asiae episcopis* wäre (*Lücke*), sondern es ist zu erklären: *und viele Jahre nachher nachdem er fern von Asien gelebt hatte*, wird er genöthiget u. s. w., das heisst dem reellen Sinne nach: *viele Jahre nach seinem ausserasiatischen Aufenthalt*, viele Jahre nach seiner Rückkehr aus Patmos. Der Genit. nämlich *τοῦ διατρίψαι αὐτὸν ἀπὸ τ. Ἀσίας* bezeichnet das Verweilthaben als den zeitlichen Ausgangspunkt, von welchem an die *ἱκανὰ ἔτη* zu laufen anheben. S. *Kühner* II. p. 164. §. 514. Vrgl. *Bernhardy* Syntax p. 138.

ser Zerstörung, wäre sie noch frisch in Erinnerung und in ihrem tiefen Eindrucke gewesen, kaum ohne ausdrückliche Bezugnahme in dem Buche psychologischer Weise hätte bleiben können. Solche ausdrückliche Bezugnahmen finden sich nicht; aber wenn gleichwohl, und mit Recht, dem Apostel Jerusalem und seine nächste Umgebung als zertrümmert im längern Hintergrunde seiner Vorstellung liegend zu denken ist, so ist das ἦν 11, 18. 18, 1. 19, 41. natürlich aus dieser Vorstellung, als aus der blosen Umgebung historischer Berichterstattung, zu begreifen, wogegen auch das ἔστι 5, 2. sein volles Recht behalten kann. Will man eine *Jahres*angabe, so mag das Jahr 80. nicht zu weit vor- oder rückwärts irren. — *Seml.* u. *Tittm.* machten uns. Ev. zum ältesten von allen, — eine unhistorische Paradoxie.

Anmerkung: Seiner *Anlage* nach zerfällt das Evangel. in folgende Hauptstücke: Nach dem Prologe beginnt die Offenbarung der Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater (welche das Thema des Evang. bildet 1, 14.) zunächst durch Johannes d. T. und die Selbstoffenbarung derselben bis zum ersten Wunder, und zwar noch ohne den Gegensatz des Unglaubens bis 2, 11. Sodann: 2) diese Selbstoffenbarung beschreitet die Oeffentlichkeit und geht in That und Lehre unter dem Gegensatz von Glauben und Unglauben fort bis zu einem andern und grössern Wunder 2, 12 — 4, 54. Ferner: 3) neue Wunder des Herrn in Judäa und Galiläa und die dadurch veranlassten Reden steigern jenen Gegensatz, so dass bei den Juden Verfolgung und selbst das Verlangen ihn zu tödten, bei den Schülern sogar der Abfall vieler eintritt, 5—6, 71. Nachdem dann 4) der Unglaube auch bei den Brüdern Jesu hervorgetreten, die Selbstoffenbarung des Eingebornen vom Vater aber in Reden und Thaten bis zum grössten Wunder der Todtenerweckung vorgeschritten, dadurch jedoch bei dem Glauben Vieler an ihn die Feindschaft des Unglaubens bis zum entschiedenen Tödtungsbeschluss getrieben war, 7—11, 57., erfolgt 5) vor, bei und nach der Ausführung dieses Todesbeschlusses die höchste Selbstoffenbarung von Christi göttlicher Herrlichkeit, welche endlich in der Auferstehung ihren vollendeten Sieg errungen hat, 12—20. Kap. 21. ist ein Anhang. Viele andere Versuche, die Disposition darzustellen s. b. *Luthardt* I. p. 255 ff., welcher (vrgl. auch dessen Schrift: de composit. ev. Joh. Norimb. 1852. und vorher: *Köstlin* in d. theol. Jahrb. 1851. p. 194 ff.) seinerseits eine künstlichere *Dreiheitstheilung* im Ganzen und Einzelnen durchzuführen bemüht ist. Am nächsten obiger Eintheilung steht *Ewald* Jahrb. III. p. 168. Bei jeder Art der Eintheilung ist immer der Gegensatz, in welchem

zur Selbstoffenbarung der göttlichen Herrlichkeit der fort und fort steigende Unglaube und Hass der Welt steht, als der Faden fest zu halten, welcher planvoll durch das Ganze hindurchgeht.

Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην.

B. hat blos κατὰ Ἰωάνν. Andere: τὸ κ. Ἰωάνν. (ἅγιον) εὐαγγ. Andere: ἐκ τοῦ κ. Ἰωάνν. Andere: εὐαγγ. ἐκ τοῦ κ. Ἰωάνν. S. z. Matth.

Kap. I.

V. 4. ζωὴ ἦν) D. Codd. bei Or. u. Aug. It. (ausgen. Germ. Foss.) Sahid. Clem. Valentt. b. Ir. Hilar. Ambr. Vigil.: ζωή ἐστιν. Verallgemeinerung im Zusammenhang mit der Wortverbindung: ὃ γέγ. ἐν αὐτῷ, ζωὴ ἦν, und vielleicht nach 1. Joh. 5, 11. — V. 16. καὶ ἐκ) B. C.* D. L. X. 33. Copt. Aeth. Arm. Ver. Verc. Corb. Or. u. m. Väter u. Schol.: ὅτι ἐκ. So *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.*; ὅτι ist wegen seiner überwiegenden Beglaubigung und deshalb vorzuziehen, weil man schon sehr frühzeitig (*Heracl.* u. *Orig.*) V. 16. als Fortsetzung der Rede des Täufers betrachtete, wobei sich das unmittelbar fortführende καὶ statt des weniger planen ὅτι unwillkürlich darbot u. einschlich. — V. 18. υἱός) B. C.* L. 33. Copt. Syr. Aeth. u. m. Väter: θεός. Dogmatische Uebertreibung. Die Weglassung des υἱός (*Orig.* Opp. IV. p. 102. *Ambros.* ep. 10.) hat zu wenig Auctorit. und konnte leicht durch V. 14. veranlasst werden. — V. 19. Nach ἀπέστειλαν haben B. C.* Minusk. Chrys. u. Verss. πρὸς αὐτόν. So *Lachm.* Zusatz, den andere Codd. u. Verss. erst nach *Λευΐτας* einfügen. — V. 20. οὐκ εἰμὶ ἐγώ) Bedeutende Zeugen haben: ἐγὼ οὐκ εἰμι. So *Lachm.* u. *Tisch.* Richtig wegen überwiegender Auctorität. — V. 22. Das οὖν nach εἶπον (wofür *Lachm.* mit B. εἶπαν hier u. V. 25. 39. hat) tilgt *Lachm.* nach B. C., welche Zeugen aber um so weniger hinreichend sind, je leichter das an sich schon entbehrliche οὖν nach der Endsylbe von εἶπον übergangen werden konnte *). — V. 24. Den Artikel vor ἀπε-

*) Treffend *Matthaei* ed. min. ad 10, 39.: „In nullo libro scribae ita vexarunt particulas καί, δέ, οὖν, πάλιν — —, quam in hoc evangelio. Modo temere inculcarunt, modo permutarunt, modo omiserunt, modo transposuerunt. Accedunt interpretes, qui cum demum locum aliquem tractant, illas particulas in principio modo addunt, modo omittunt.“

σταλμ. hat *Tisch.* nach A.* B. C.* L. getilgt. Er fehlt auch einmal bei Orig. Vielleicht blose Schreibauslassung; vielleicht aber auch absichtlich, weil man hier (so *Orig.*) eine zweite Gesandtschaft angenommen. Daher ist die Auslassung doppelt verdächtig. — V. 25. Statt der beiden οὔτε ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* nach A. B. C. L. Minusk. Or. οὐδέ zu lesen. — V. 27. Die Worte αὐτός ἐστιν (wofür G. Minusk. Chrys. οὗτός ἐστιν lesen) und ὅς ἔμπροσθέν μου γέγονεν haben so alte, erhebliche und übereinstimmende Zeugnisse gegen sich, dass sie zusammen verworfen werden müssen (*Lachm.* hat sie eingeklammert, *Tisch.* getilgt). αὐτός ἐστιν ist eine unnöthige Nachhülfe der Structur, und ὅς ἔμπρ. μου γέγονεν eine Vervollständigung der Sentenz aus V. 15. 30. — V. 28. Βηθανίᾳ) *Elz.*: Βηθαβαρᾷ, gegen entscheidende Zeugen, aber nach *Orig.* (Opp. II. p. 130.), welcher zwar selbst gesteht, σχεδὸν ἐν πᾶσι τοῖς ἀντιγράφοις stehe Βηθανίᾳ, jedoch aus geographischen Gründen für Βηθαβαρᾷ entscheidet, was die Kritik nicht binden kann. S. d. exeget. Anm. — V. 29. Nach βλέπει hat *Elz.* ὁ Ἰωάνν., gegen die besten Zeugen. Anfang einer Kirchenlection. — V. 32 ὡς) *Elz.*: ὡσεί, gegen die ältesten und meisten Codd. S. Matth. 3, 16. Luk. 3, 22. — V. 37. αὐτοῦ) setzt B. nach μαθητ., C.* L. X. nach δύο. Auch Verss. haben diese Verschiedenheit der Stellung, welche jedoch als Versetzung des αὐτοῦ, mehr oder weniger mechanisch nach V. 35. geschehen, anzusehen ist. — V. 40. ἴδετε) B. C. L. 1. 19. 22. 33. 118. al. Syr. utr. Or. *Tisch.*: ὄψεσθε. Glossem. Nach ὥρα hat *Elz.* δέ, welches aber die wichtigsten Zeugen gegen sich hat, und zur Verbindung eingeschoben ist. — V. 43. Ἰωνᾶ) *Lachm.* hat Ἰωάνου, nach B., vrgl. L. 33. u. einige Verss., welche Ἰωάννου lesen. Dieselbe Differenz 21, 15—17. Die Recepta muss aus Matth. 16, 17. abgeleitet werden; Johannes hat dem Namen die Form Ἰωάνης gegeben, woraus man dann theils das geläufigere Ἰωάννης, theils das aus Matth. l. l. bekannte Ἰωνᾶς machte. — V. 44. Nach ἠθέλησεν hat *Elz.* ὁ Ἰησοῦς, welches die besten Zeugen erst nach αὐτῷ setzen. Anfang einer Kirchenlection. — V. 52. ἀπάρτι) fehlt bei B. L. Copt. Aeth. Arm. Vulg. It. u. einigen Vätern, auch Or. Getilgt von *Lachm.* u. *Tisch.* Wurde weggelassen, weil es den folgenden Worten, welche man von wirklichen Engelerscheinungen fasste, nicht angemessen schien.

V. 1. Ἐν ἀρχῇ) Joh. parallelisirt zwar den Anfang seines Evangel. mit dem Anfange der Genes. *); aber er steigert den historischen Begriff בְּרֵאשִׁית, welcher Gen. 1, 1. den Anfangsmoment der Zeit selbst bedeutet, zum absoluten Begriffe der *Vorzeitlichkeit;* die Schöpfung folgt V. 3. nach. Parallel ist Prov. 8, 23.: ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι, ferner: πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, Joh. 17, 5. πρὸ καταβολῆς κόσμου. Eph. 1, 4. Vrgl. *Nezach Israel* f. 48. 1.: *Messias erat* מִפְּנֵי תוהו (*ante Tohu*). Der an sich *negative* Begriff der Vorzeitlichkeit wird durch ἐν ἀρχῇ in populärer Weise *positiv* bezeichnet; die nähere dogmatische Bestimmung der ἀρχή als der *Ewigkeit* (*Theodor Mopsv.*, *Euthym. Zig.*, vrgl. *Theophyl.*) ist richtige Weiterentwickelung dessen, was Joh. sagt, aber von ihm selbst nicht direct ausgesprochen. Die Meinung der *Valentinianer*, ἀρχή sei eine (vom Vater und vom λόγος unterschiedene) *göttliche Hypostase* (Iren. Haer. 1, 8, 5.), und die kirchenväterliche Ansicht, sie sei die göttliche σοφία (*Orig.*) oder der ewige Vater (*Cyrill. Al.*), beruhen auf völlig unexegetischer Speculation **). — ἦν) *war vorhanden, existirte.* Joh. berichtet *historisch*, von der spätern Zeit des menschgewordenen Logos (V. 14.) *zurück*blickend. Er sagt aber nicht: im Anfange *wurde* der Logos, weil er die Zeugung (vrgl. μονογενής) nicht in Arianischer Vorstellung der Schaffung denkt, sondern wie Paulus Kol. 1, 15. Vrgl. Prov. 8, 22. Sir. 24, 3. — ὁ λόγος) *das Wort;* denn keine andere Bedeutung kann wegen der Contextbeziehung auf die Schöpfungsgeschichte Platz greifen (also nicht: die *Vernunft*). Joh. setzt das Verständniss dieses Ausdrucks bei seinen Lesern voraus, und hält, ungeachtet der hohen Wichtigkeit desselben, jeden erklärenden Zusatz für entbehrlich. Daher fallen von selbst diejenigen Erklärungen, welche unhistorisch sind und ein willkürliches *quid pro quo* statuiren, nämlich 1) ὁ λόγος sei so viel als ὁ λεγόμενος, der *Verheissene* (*Valla, Beza, Ernesti, Tittm.* u. M.); 2) es stehe für ὁ λέγων, *der Sprecher* (*Storr*, *Eckerm.*, *Justi* u. M.); nicht weniger 3) die Erklärung von *Hofmann* Schriftbew. I. 1. p. 102 ff.: ὁ λόγος sei das Wort Gottes,

---

*) S. *Hoelemann* de evangelii Joh. introitu introitus Geneseos augustiore effigie, Lps. 1855. p. 26 ff.

**) Völlig unexegetisch ist auch die Fassung der Socinianer (s. Catech. Racov. p. 135. ed. Oeder): ἐν ἀρχῇ heisse *in initio evangelii.*

das *Evangel.*, dessen persönlicher Gegenstand aber, nämlich *Christus*, hier gemeint sei, wogegen entscheidend ist, theils dass niemals im N. T. mit ὁ λόγος *Christus* als *Inhalt des Wortes* bezeichnet wird, theils dass bei Joh. ὁ λόγος ohne bestimmenden Zusatz nicht einmal zur Bezeichnung des *Evangel.* vorkommt, wie es allerdings öfter bei Mark. (2, 2. 4, 14. al.) und Luk. (1, 2. Act. 11, 19. al.) gebraucht ist, theils dass im Contexte weder hier (s. bes. V. 14.) noch 1. Joh. 1, 1. (s. bes. ὃ ἑωράκαμεν — — καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν) bei ὁ λόγος von der *unmittelbaren* Bezeichnung des persönlichen Subjectes abzugehen als stattnehmig sich darstellt, diese unmittelbare Bezeichnung aber, nämlich des schöpferischen Wortes, an u. St. durch die augenfällige Parallele mit der Schöpfungsgeschichte so klar und bestimmt gegeben ist, wie sich's gleich am Eingange des Werkes gebührte. Diese Gründe sprechen im Wesentlichen auch wider die Wendung, welche *Luthardt* der Erklärung von *Hofm.* gegeben hat: ὁ λόγος sei das *Wort Gottes, welches in Christo* Hebr. 1, 1. *an die Welt ergangen und dessen Inhalt seine eigene Person sei.* S. dagegen *Baur* in d. theol. Jahrb. 1854. p. 206 ff. Die Erforschung des Logos-Begriffs kann nur auf *historischem* Wege zum Resultate der Wahrheit führen *). Die Geschichte aber weist hier zunächst auf Gen. 1., wo der Schöpfungsact durch ein *Sprechen Gottes* (וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים) ausgeführt wird. Der reale Inhalt dieser der Form nach anthropomorphischen Vorstellung der schöpferischen Selbstoffenbarung des an sich verborgenen Gottes ist die Wurzel der Logos-Idee geworden. Das schöpferische Wort wird von der Hebräischen Poesie *personificirt* (Ps. 33, 6. 147, 15. Jes. 55, 10 f.), und es werden ihm in Folge dieser concreten selbstständlichen Anschauung die göttlichen Eigenschaften beigelegt (Ps. 33, 4. Jes. 40, 8. Ps. 119. al.), sofern es zugleich die fortwährende Kundgebung Gottes im Gesetz und Prophetie ist. Die eigentliche *Hypostasirung* war damit als weiterer Fortschritt in der Erkenntniss des göttlichen Wesensverhältnisses angebahnt, trat aber erst nach der Zeit der Exils allmählich ein, wobei wohl die orientalische Emanationslehre und später die Pythagoreisch-platonische Philosophie nicht ohne

---

*) Die Vernachlässigung dieses historischen Weges und die Betretung des blos grammatischen ist neuerlich wieder von *Lange* (Stud. u. Krit. 1830. p. 672 ff.) geschehen, — doch ohne weitere Nachfolge.

Einfluss auf die weitere Entwickelung des im Kerne schon Gen. 1. Gegebenen geblieben ist. Doch tritt eine andere *Form* der Vorstellung hervor, nicht die ursprüngliche des *Wortes*, sondern, was mit der fortgeschrittenen Entwickelung der ethischen und telischen Reflexion und des Bedürfnisses der Theodicee zusammenhing, die Vorstellungsform der *Weisheit* (חָכְמָה), deren Ausdruck das schaffende Wort gewesen war, welche im Buche Hiob 28, 12 ff., in den Proverbien Kap. 8. u. 9. beim Sirach 1, 1—10. 24, 8. und im Buche Baruch 3, 37—4, 4. noch *personificirt* dargestellt und geschildert wird, jedoch dermaassen, dass die Darstellung näher an die der *Hypostase* streift, um so näher, je weniger sie den Schwung und die Kühnheit der alten Poesie bewahren kann. Der wirkliche Uebergang der *σοφία* zur Hypostase findet im Buche der Weisheit statt Kap. 7, 7.—Kap. 11., wo die Weisheit (offenbar unter dem Einflusse der Idee der platonischen Weltseele) als wesentlich aus Gott hervorgegangenes Lichtwesen, als reales Ebenbild Gottes, als reales und selbstständiges Offenbarungsprincip Gottes in der Welt, vermittelnd zwischen beiden, nachdem sie als Organ Gottes die Welt geschaffen hat, erscheint, mit einem Geiste, unter dessen vielen Prädicaten auch *μονογενές* *) genannt wird 7, 22. Auch der schöpferische *λόγος* erscheint wieder im Buche der Weisheit, 9, 1. vrgl. V. 2. offenbar nur formal von der *σοφία* unterschieden, personificirt 16, 12. als die wohlthuende, hypostasirt als die strafende Macht-Offenbarung Gottes 18, 5. (*ὁ παντοδύναμός σου λόγος*). Ist sonach die Logos-Vorstellung in den Apokryphen vor der Entwickelung der Idee der Weisheit zurückgetreten, so hat sich doch erstere dagegen bei den *Chaldäischen Paraphrasten*, besonders *Onkelos*, desto bestimmter geltend gemacht, s. *Gfrörer* Gesch. d. Urchristenth. I. 1. p. 301 ff. *Winer* de Onkel. p. 44 f. *Anger* de Onkel. II. 1846. Diese, die Targumim, deren Eigenthümlichkeiten auf älteren Traditionen beruhen, lassen das Wort Gottes מֵימְרָא oder דִבּוּר als die göttliche Offenbarungs - Hypostase erscheinen, identisch mit der

*) Vrgl. 7, 25., wo es von der Weisheit heisst: *ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής*. Man hätte *μονογενές* nicht *einfach* erklären sollen (*Bauerm.*, *Grimm*, *Lücke*), was es nicht heisst, und was durch den *blos formalen* Gegensatz zu *πολυμερές* nicht gefordert wird. Den Begriff *einfach* würde der Verf. dem folgenden *πολυμερές* entsprechend durch *μονομερές* (Luc. Calumn. 6.) ausgedrückt haben.

שְׁכִינָה, welche sich in dem Messias offenbaren sollte. Vrgl. *Schoettg.* Hor. II. p. 5 f. So geht durch das ganze Judenthum in verschiedenen Formen der Vorstellung (vrgl. auch den מַלְאַךְ יְהוָה im A. T. als den Repräsentanten des sich offenbarenden Gottes) die Idee, dass Gott nicht unmittelbar, sondern mittelbar sich selbst offenbar mache, nämlich nicht sein verborgenes unanschaubares Wesen, sondern seine Erscheinung (vrgl. bes. Ex. 33, 12—23.), und diese Idee, jedoch nach Maassgabe Hellenischer Speculationen (*Grossm.* de theologiae Philon. fontib. p. 8.), ward auch ein Hauptgegenstand der Jüdisch-Alexandrinischen Philosophie, wie sie sich bei *Philo* darstellt, einem Zeitgenossen Jesu. S. darüber besonders *Gfrörer* I. p. 243 ff. *Dähne* Jüdisch-Alex. Religionsphil. I. p. 114 ff. *Grossmann* Quaestion. Philon. Lpz. 1829. *Scheffer* Quaest. Phil. Marb. 1829. 1831. *Keferstein* Philo's Lehre von dem göttl. Mittelwesen, Lpz. 1846. *Ritter* Gesch. d. Philos. IV. p. 418 ff. Dem Philo ist der Logos der Inbegriff aller göttlichen Kräfte, sofern diese in der Gottheit selbst beschlossen, oder in die Welt ausgegangen u. in ihr zerstreut sind (*λόγος σπερματικός*). Als Immanenz in Gott, die urbildliche Welt in sich enthaltend, welche als reales Welt-Ideal (*νοητὸς κόσμος*) gedacht ist, ist er, nicht äusserlich geworden, wie beim Menschen die immanente Vernunft, der *λόγος ἐνδιάθετος*, welcher aber weltschaffend aus Gott hervorgetreten ist als der *λόγος προφορικός*, wie beim Menschen das Wort, gesprochen, die Erscheinung des Gedankens ist; der *λόγος προφορικός* ist nun der Complex des gesammten Thätigkeitsverhältnisses Gottes zur Welt, so dass Schöpfung, Vorsehung, Mittheilung aller physischen und ethischen Kraft und Begabung, alles Leben, Licht u. Weisheit aus Gott, sein Werk ist, wesentlich nicht verschieden von der *σοφία* und dem göttlichen Geiste selbst; er ist Ebenbild der Gottheit, der älteste und erstgezeugte (*πρεσβύτατος, πρωτόγονος*) Sohn Gottes, der Inhaber der ganzen Gottesfülle, der Mittler zwischen Gott und Welt, der *ἀρχάγγελος*, der *δεύτερος θεός*, das Substrat aller Theophanieen, auch der Messias, aber diesen eben als Theophanie idealistisch aufgefasst, nicht als concrete menschgewordene Persönlichkeit, wie denn eine Fleischwerdung des Logos dem Systeme des Philo fremd ist (*Dorner* Lehre v. d. Pers. Jesu I. p. 50.). Es hat keinen Zweifel, dass Philo den Logos als *Hypostase* darstellt, obwohl er da, wo er mehr den Gesichtspunkt der Immanenz in Gott hat, auch mehr

der Bezeichnung einer Kraft und der eigenschaftlichen Darstellung sich zuwendet. Ueberhaupt ist, was die Subsistenz des Philonischen Logos anbetrifft (s. bes. *Niedner* de subsistentia τῷ θείῳ λόγῳ apud Philon. tributa in d. Zeitschr. f. histor. Theol. 1849. p. 337 ff. u. *Hölemann* l. l. p. 39 ff.), dem Philo keine Trennung der Subsistenz Gottes und des Logos beizumessen, so dass eine *von Gott verschiedene* Hypostase herauskäme, wo jener hypostatisch dargestellt wird, sondern nach seiner Lehre: „ea duo, in quibus cernitur τοῦ ὄντος καὶ ζῶντος θεοῦ essentia s. deitas, plenum esse per suam ipsius essentiam et implere cuncta hac sua essentia, primo diserte *uni substantiae tribuuntur*, deinde *distribuuntur*, sed tantum inter *essentiam* et hujus *actionem*, quemadmodum nomina τοῦ θεοῦ et τοῦ λόγου hujus ipsius dei" (*Niedner*), so dass also der Begriff des Logos auf den Complex und vollen Gebrauch der göttlichen Kräfte zurückkommt, und Gott, sofern er sich offenbart, Logos genannt wird, der Logos aber, sofern er Gott offenbart, Gott heisst. Dass Johannes die Logos-Lehre, in welcher er das präexistent gewesene und in die Menschheit eingetretene göttliche Messiaswesen darstellt, lediglich der Alexandrinischen Philosophie verdanke, ist, zumal bei der Verschiedenheit der Philonischen und Johanneischen Lehre hinsichtlich der Subsistenz des Logos, nur mit Willkür zu behaupten *). Jene Johanneische Lehrform begreift sich vielmehr natürlich und geschichtsmässig nur so, dass eine Einwirkung der Alexandrinischen Gnosis auf Joh. zwar nicht ausgeschlossen, aber die volksthümliche Palästinische Gnosis, welche, wie oben angegeben (s. auch *Hoelem.* l. l.), auf Gen. 1, 1. zurückleitet, als das Principale betrachtet wird, an welches Joh. seine Logoslehre anknüpfte und wodurch ihm diese Lehr*form* selbst gegeben war, wobei er indess auch die jedenfalls ähnliche und weitverbreitete Alexandrinische Speculation berücksichtigte und selbstständig, mit allem Bewusstsein ihrer Verschiedenheiten, zur Darstellung des Wesens und Wirkens des Göttlichen in Christo mit benutzte **). Ob er dieselbe erst während

---

*) Hiergegen spricht auch, dass bei Joh. der Name λόγος unzweifelhaft vom göttlichen *Sprechen* (*Wort*) herkommt, bei Philo hingegen vom göttlichen *Denken* (*Vernunft*). S. *Hoelemann* l. l. p. 43 ff.

**) Versucht man die Joh. Logoslehre dem Einflusse der Jüdischen und Alexandrinischen Gnosis ganz zu entziehen, so entzieht man ihr zu Gunsten der apostolischen Theopneustie die geschichtliche

seines Asiatischen Aufenthalts sich angeeignet habe, beruht auf sich, wenngleich es an sich das Denkbarste ist, dass er in Asien je länger desto tiefer in das Alexandrinische Theologumenon eindrang. Keinesfalls aber ist die Lehre um dieses Zusammenhanges willen mit der Gnosis der ausserhalb des Christenthums liegenden Speculation auf eine blose Zeitvorstellung zurückzuführen; die Materie der Lehre war bei Joh., ehe er in jener gnostischen Form die entsprechende Darstellung fand, das Fundament seines Glaubens und der Inhalt seiner Erkenntniss, wie sie bei Paulus und bei allen anderen Aposteln es war, welche nicht (ausser dem Verf. des Hebräerbriefs) von der Logos-Speculation berührt wurden; diese Materie der Lehre ist schlechthin auf Christum selbst zurückzuführen, dessen Eröffnungen an seine Jünger und dessen unmittelbarer Eindruck auf diese (1, 14.) ihnen den Stoff gab, welcher sich später die verschiedenen Formen der Darstellung dienstbar machte. Dieses dienstbare Verhältniss tritt besonders auch bei Johannes hervor, dessen Lehre von der göttlichen und präexistenten Natur Christi in wesentlichen Stücken die Alexandrinische Logos-Lehrform durchbricht und abweichend gestaltet, namentlich auch alles dualistische und doketische Element entschieden abweisend, und überhaupt die einmal gewählte Form beherrschend. Joh. gebrauchte die für die Palästinische Speculation aus Gen. 1. entstammte, im Hebräer- und Judenthum unter verschiedenen Formen erhaltene und fortgeführte, von der Alexandrinischen Gnosis aber eigenthümlich verarbeitete Idee der wesentlichen Selbstoffenbarung Gottes zur Darstellung der metaphysischen Gottessohnschaft, als in welcher letztern das Reale der Idee enthalten sei, so dass nach Joh. unter ὁ λόγος nichts Anderes zu verstehen ist, als *die vor der Schöpfung in Gott immanente, durch Vollziehung des Schöpfungsactes aber hypostatisch* *) *aus Gott hervorgegangene, und seitdem als schöpferisches, belebendes und erleuchtendes Princip auch in der geistigen Welt wirkende wesentliche Selbstoffenbarung*

Begreiflichkeit, so wie die nothwendige Voraussetzung ihrer Verständlichkeit für die Leser des Evangel. Aber grade die grossartige Einfachheit und Klarheit des Prologs zeigt, mit welcher wahrhaft apostolischen Gewissheit und Selbstständigkeit Joh. den Einfluss der Zeitspeculationen empfing und Herr darüber war. — Ueber die spätere Entwickelung der Logos-Lehre in der alten Kirche s. *Dorner* II. 1. p. 141 ff.

*) s. *Köstlin* p. 90.

Gottes, welche, der Gottheit selbst an Wesen und Herrlichkeit gleich (vrgl. Paulus Phil. 2, 6.), *in der menschlichen Persönlichkeit Jesu leiblich erschienen ist und das Werk der Welterlösung vollzogen hat.* — Das zweite und dritte ἦν ist die *Copula; καὶ ὁ λόγος* aber hat als die Wiederholung des grossen Subjects etwas *Feierliches.* — πρὸς τὸν θεόν) nicht schlechthin gleich παρὰ τῷ θεῷ 17, 5., sondern es bezeichnet das *Befindlichsein* des Logos bei Gott im Gesichtspunkte der *Richtung* der Gemeinschaft (*Bernhardy* Syntax p. 265.). So auch in allen anderen Stellen, wo es das blose *bei* zu bedeuten scheint, Mark. 6, 3. 9, 19. Matth. 13, 56. 26, 55. 1. Kor. 16, 6 f. Gal. 1, 18. 4, 18. und in den Stellen b. *Fritzsche* ad Marc. p. 202. *). Zur Sache vrgl. von der Weisheit: Prov. 8, 30. Sap. 9, 4. — καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος) *und Gott* (göttlichen Wesens) *war der Logos.* Das Prädicat θεός ist dem Subjecte nachdrücklich vorangestellt (vrgl. 4, 24.), weil der Fortschritt des Gedankens: er war *bei* Gott und *göttlicher Natur,* dieses letztere, das hinzutretende Moment, wegen seiner Correlation zu πρὸς τ. θεόν sehr natürlich als das logisch *betonte* des neuen Gliedes erscheinen lässt **). Die *Nichtsetzung des Artikels* war nothwendig, weil ὁ θεός nach dem vorherigen πρὸς τὸν θεόν dem Logos die Identität der *Person* zugesprochen hätte, was aber eben, nachdem πρὸς τὸν θεόν die *Verschiedenheit* der Person gesetzt hat, ungereimt wäre, dagegen das Nichtartikulirte θεός auf diese persönliche Verschiedenheit der Einheit des *Wesens und der Natur* folgen lässt. Wie also Joh. mit dem nichtartikulirten θεός kein niedrigeres Wesen, als Gott selbst hat, bezeichnen will: so unterscheidet sich die Johanneische Logos-Idee bestimmt von derjenigen bei Philo, welcher θεός ohne Artikel im Sinne wesentlicher Unterordnung, ja, wie er selbst sagt, ἐν καταχρήσει (I. p. 655. ed. Mang.), vom Logos prädicirt; s. *Hoelem.* l. l. p. 34 f., — wie denn auch der Name ὁ δεύτερος θεός, welchen er ihm giebt, nach II. p. 625. (Euseb. praep. ev. 7, 13.), ausdrücklich den Begriff eines Zwischenwesens zwischen Gott und dem Menschen bezeichnen soll, nach dessen Bilde Gott den Menschen geschaffen habe. *Dieser* Subordinatianismus, nach welchem der Logos zwar μεθόριός τις θεοῦ φύσις, aber τοῦ μὲν ἐλάττων, ἀν-

---

*) Ganz analog ist der Ausdruck unserer Volkssprache in manchen Gegenden: „er war bei mich", „er blieb bei dich" u. dergl.

**) Es liegt etwas *Majestätisches* darin, wie der Bericht vom Logos in den drei kurzen grossen Sätzen von V. 1. *wächst.*

ϑρώπου δὲ κρείττων ist (I. p. 683.), ist nicht der neutestamentliche, welcher vielmehr die ewige Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes zur Voraussetzung hat (Phil. 2, 6. Kol. 1, 15 f.), und die Unterordnung des letztern in dessen Abhängigkeit vom Vater setzt, wie die Unterordnung des Geistes in dessen Abhängigkeit vom Vater und vom Sohne. Daher ist *ϑεός* nicht aus Philo zu erklären; auch ist es nicht in den allgemeinen adjectivischen Begriff: „*göttlich, gottartig*“ (*B. Crus.*) umzusetzen, was dem Ausdrucke die Bestimmtheit entzieht, welche er grade bei dem strengen Monotheismus des N. T. (bei Joh. s. bes. 17, 3.) durch den Begriff der göttlichen *Wesenheit* haben muss. Vrgl. *Schmid* bibl. Theol. II. p. 370. Die Conjectur von *Sam. Crell* (Artemonii initium ev. Joh. ex antiquitate eccl. restitut. 1726.): *ϑεοῦ*, ist eine leere Erfindung (s. *Bengel* Appar. crit. p. 214 ff.).

V. 2. fasst das erste und zweite Glied von V. 1. nochmals nachdrücklich zusammen, um dann das Schöpfungswerk, welches durch den Logos geschehen, daran zu knüpfen. Der Nachdruck aber liegt auf *οὗτος*, *dieser und kein Anderer*, welchem das V. 3 an der Spitze stehende *πάντα* pragmatisch entspricht, nicht auf *ἐν ἀρχῇ* (*B. Crus.*). V. 2. nämlich bildet die nothwendige Prämisse zu V. 3., und zwar so: war es *eben dieser*, kein Anderer, welcher im Uranfange in der Gemeinschaft Gottes lebte, so muss auch, als die Schöpfung eintrat, die *gesammte* Schöpfung, *nichts ausgenommen*, *durch ihn* geschehen sein. Dabei wird als sich von selbst verstehendes Mittelglied angenommen, dass Gott die Welt nicht unmittelbar, sondern nach Genes. 1 durch Vermittelung des Worts geschaffen habe.

V. 3. *Πάντα*) „grande verbum, quo *mundus*, i. e. universitas rerum factarum denotatur, V. 10.“, *Bengel*. Vrgl. Gen. 1. Kol. 1, 16. Hebr. 1, 2. Ganz contextwidrig die *Socinianer:* die *ethische* Schöpfung sei gemeint. Vrgl. vielmehr Philo de Cherub. I. p. 162., wo der *λόγος* als das *ὄργανον* erscheint, *δι' οὗ* (vrgl. 1. Kor. 8, 6.) *κατεσκευάσϑη* (*ὁ κόσμος*). Die fernerweiten Speculationen des Philo über das Verhältniss des *λόγος* zur Schöpfung, welche aber dem Joh. nicht beizumessen sind, s. b. *Hoelem*. l. l. p. 36 ff. Joh. *konnte* übrigens *τὰ πάντα* (mit Artik.) schreiben, aber er *musste* es nicht. Vrgl. Kol. 1, 17. Joh. 3, 35. Denn sein Gedanke ist: „*Alles*“ (unbegrenzt); *τὰ π.* würde die Vorstellung ausdrücken: das sämmtliche Vorhandene. — *καὶ χωρὶς αὐτοῦ* etc.) nachdrücklicher *Parallelismus antitheticus*, oft auch bei Classikern (*Dissen* ad Dem. de Cor.

p. 228. *Maetzn.* ad Antiph. p. 157.), im N. T. überhaupt (*Winer* Gramm. p. 537.), und besonders bei Joh. (V. 20. 10, 28. 1. Joh. 2, 4. 27. al.). Dass Joh. durch diese negative Sentenz die Lehre von der zeitlos vorhandenen ὕλη (Philo l. l.) habe ausschliessen wollen (so *Lücke*, *Olsh.*, *de Wette*, *Frommann*, *Maier*), ist nicht anzunehmen, da ἐγένετο und γέγονεν das erst *seit der Schöpfung* Vorhandene als Gewordenes bezeichnet, mithin die ὕλη nicht mit begreifen würde. Joh. hat die Vorstellung von der ὕλη weder gehabt noch widerlegen wollen; die Antithese ist ohne polemische Absichtlichkeit, auch nicht antignostischer Art, um den Logos als erhaben über alle Geistesordnungen zu bezeichnen (*Tholuck*), da die Geisterwelt zwar in πάντα und οὐδὲ ἕν mit begriffen, aber nicht (vrgl. Kol. 1, 16.) besonders bezeichnet ist. Wie schon die Valentinianer auf die *Aeonen* bezogen, s. b. Iren. Haer. 1, 8, 5. *Hilgenf.* d. Ev. u. d. Briefe Joh. p. 32 f. — οὐδὲ ἕν) *ne unum quidem*, stärker hervorhebend als οὐδέν. S. *Krüger* ad Xen. Anab. 3, 1, 3. *Kühner* ad Xen. Mem. p. 146. Zur Sache vrgl. Philo II. p. 225.: δι᾽ οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο. — ὃ γέγονεν) Perfect.: *was geworden und vorhanden ist.* Diess gehört zur nachdrücklichen *Fülle* der Darstellung (*Bornem.* Schol. in Luc. p. XXXVII.), und schliesst sich an das *Vorhergehende* an; die schon sehr alte Verbindung mit dem *Folgenden* (Codd., Verss., *Clem. Al.*, *Orig.*, *Heracleon*, *Ptolem.*, Philos. Orig. 5, 8. ed. Miller p. 107, 67., Lateinische Väter, auch *Augustin*, zwar nicht z. d. St. aber anderwärts, *Wetst.*, *Lachm.*), wobei man entweder nach γέγ. oder nach αὐτῷ (so schon die Valentinianer *)) das Komma setzt, ist verwerflich, obwohl es der Johanneischen Fortspinnung der Redeglieder, nach welcher „ex proximo membro sumitur gradus sequentis" (*Erasm.*), ent-

*) „*Was in ihm* (selbst) *entstand, ist Leben.*" Letzteres soll die Zoë sein, welche mit dem Logos Eine Syzygie bildete. *Hilgenf.* hält diese Fassung für die richtige, — im Zusammenhange mit der Annahme des spätern gnostischen Ursprungs des Evangel. Sie ist aber den *Worten* nach falsch, weil nicht ἐστὶ oder nicht ἐγένετο steht, und dem *Gedanken* nach, weil nach V. 1—3. im Logos ein Lebensprincip nicht erst *entstanden* sein kann, sondern uranfänglich *gewesen* sein muss. Mit Unrecht hat auch *Bunsen* Hippol. II. p. 291. 357. die Interpunktion der Alexandriner u. Gnostiker vorgezogen. — *Hofmann* Weissag. u. Erfüll. II. p. 8. will ebenfalls nach αὐτῷ interpungiren und wieder γέγονεν hinzudenken. Der einfach feierlichen Vollständigkeit im Ausdrucke des Prologs ganz heterogen. Und der Gedanke war ja schon zweimal, positiv und negativ, ausgedrückt.

spräche, übrigens aber nur, wenn das Komma nach γέγ. gesetzt wird (so auch *Lachm.*), Johanneisch wäre. Das Verwerfliche liegt nicht in der Duplicität des Sinnes von ζωή, welche bei Joh. nicht auffallen kann, sondern darin dass das *Perf.* γένονεν wegen seines Begriffs des Fortbestandes nicht ἦν sondern ἐστί nach ζωή logisch erfordert haben würde; zu ἦν würde nicht γέγονεν sondern ἐγένετο passend sein, so dass dann der Sinn wäre: was entstand, in ihm hatte es Lebensgrund, Lebensquell.

V. 4. Fortschritt zur *Lebens-*, und dadurch zur *Licht-*Natur des Logos. — ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν) *in ihm war Leben*, er war πηγὴ ζωῆς (*Philo*); *Leben* war's, wovon er erfüllt war. Diess ist im umfassendsten Sinne zu nehmen, nichts was Leben ist, ausgeschlossen; *physisches, ethisches, ewiges* Leben (s. schon *Chrys.*), — Alles war im Logos als in seinem Princip und Quell enthalten. Keine Beschränkung des Begriffs, zumal da ζωή artikellos steht, hat ein Recht im Contexte; daher ist weder blos vom *physischen* Leben, sofern es die erhaltende Potenz sei (*B. Crus.*, vrgl. *Chrys.*, *Euth. Zig.*), noch vom geistigen Leben (*Orig.*, *Maldonat.*, *Lampe*), noch *felicitas* (*Kuinoel*, vrgl. Iren. 3, 11.) zu fassen. — καὶ ἡ ζωὴ etc.) *und das Leben*, dessen Inhaber der Logos war, *war das Licht der Menschen*. So geht die Darstellung auf das Verhältniss des Logos zur *Menschheit* über; für diese war er, als der allgemeine *Lebens*quell der durch ihn gewordenen Welt, welcher als solcher am wenigsten in Bezug auf die Menschen unwirksam sein konnte, sondern sich an ihnen nach ihrer vernünftig sittlichen Natur wirksam erweisen musste, insbesondere die *Licht*potenz, nach dem nothwendigen Zusammenhange von Leben und Licht, im Gegensatz von Tod und Finsterniss. Vrgl. 8, 12. Das *Licht* ist die *göttliche* ἀλήθεια in theoretischer und praktischer Beziehung, deren Empfang und Aneignung den Menschen zum *Erleuchteten* macht, deren Nichtempfang und Nichtaufnahme in's Bewusstsein aber den Zustand der *Finsterniss* bedingt. Der Satz sagt übrigens noch nicht die Wirksamkeit des Logos nach seiner Fleischwerdung aus, sondern (man beachte ἦν), dass die göttliche Wahrheit in jener Urzeit den Menschen vom Logos als dem Lichtquell herkam; er war das Princip der Mittheilung der göttlichen ἀλήθεια, von welcher erleuchtet die Menschen in jener schönen Morgenzeit der Schöpfung, ehe durch die Sünde die Finsterniss hereingebrochen war, gelebt haben. Diese Beziehung auf die Zeit des Unschuldsstandes der nach Gottes Bild geschaffenen

Menschen wird durch ἦν, welches nicht anders als das vorhergehende ἦν auf die V. 3. bezeichnete Schöpfungszeit gehen muss, mit Nothwendigkeit gefordert. Dadurch aber wird zugleich ausgeschlossen, hier unter der Lichtwirksamkeit des Logos die göttliche Offenbarung im Hebräer- und Judenthum zu verstehen, ja selbst mit an die religiösen und ethischen Wahrheits-Elemente im Heidenthum (λόγος σπερματικός) zu denken. — In jener frischen, ungestörten Urzeit, wo der Logos der Lebensquell, das Licht der Menschen war, war der traurige, schmerzliche Gegensatz von Licht und Finsterniss noch nicht vorhanden; aber dieser tragische Gegensatz — die Leser wussten es — ist durch den Sündenfall entstanden und dauerte fort. Daher folgt nach der lieblichen Erinnerung an jene schöne Vergangenheit V. 4. die schmerzvolle elegische Aussage des spätern noch andauernden Verhältnisses V. 5., wo das Licht zwar *fortleuchtet*, aber in der *Finsterniss*, und diese es nicht aufgenommen hat. Ist aber jene genau inne zu haltende Beziehung des ἦν auf die Zeit der Weltschöpfung, so wie diese Darstellung des Fortschrittes des Berichts richtig: so kann man auch nicht von der *fortgehenden* (5, 17.) Schöpferthätigkeit des Logos erklären, durch welche sich Bewusstsein und Erkenntniss der höchsten Wahrheit im Menschengeschlechte entwickelt habe (*de Wette*), und eben so wenig in τὸ φῶς τ. ἀνθρ. nur dasjenige finden, was der Logos zwar seinem *Wesen* nach war, aber in Wirklichkeit und allgemein zu sein durch den Widerstand der σκοτία verhindert wurde (*Brückner*). Wie in ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, so muss auch mit ἦν τὸ φῶς τ. ἀνθρ. gesagt sein, was der Logos *effectiv* war.

V. 5.: Verhältniss des Lichtes zur Finsterniss. — καὶ τὸ φῶς) *und das Licht* scheinet, nicht: „*und so, als das Licht*“ scheinet der Logos (*Lücke*). Die Rede kettet sich stetig fort, so dass das vorige Prädicat das Subject wird. — φαίνει) *Präsens*, nämlich *seit Anbeginn bis jetzt*, ununterbrochen; es umfasst die Licht-Wirksamkeit des λόγος ἄσαρκος und ἔνσαρκος. Ganz willkürlich ist die Beschränkung auf die Offenbarungen durch die *Propheten des A. T.*, so dass φαίνει das veranschaulichende Praes. *historicum* wäre (*de Wette*), zu dessen Annahme aber im Zusammenhange mit lauter Praeteritis kein Recht ist, vrgl. vielmehr φωτίζει V. 9. Nach *Ewald* Jahrb. V. p. 194. vergegenwärtiget φαίνει die Zeit, in welcher das Licht, welches seit der Schöpfung nur von fern die Menschen erleuchtet habe, plötzlich in die Welt (die ohne dasselbe Finster-

niss ist) versetzt sei und mitten aus dieser Finsterniss scheine. So wird aber ein gegensätzliches Verhältniss angenommen („*nur von ferne* — — *plötzlich mitten in*"), welches durch das Praesens allein, ohne nähere Andeutung im Texte, nicht sattsam begründet ist. Zudem hat nicht φαίνει den Nachdruck, sondern der (tragische) Accent liegt auf dem deshalb vorangestellten ἐν τῇ σκοτίᾳ. — Die σκοτία ist die Negation des φῶς, der Zustand und die Verfassung, in welcher man die göttliche ἀλήθεια nicht hat. Hier bezeichnet das Abstractum, als das Element, in welchem das Licht scheint, nicht die einzelnen finsteren Subjecte (Eph. 5, 8.), sondern contextmässig die nämliche Gesammtheit, welche vorher durch τῶν ἀνθρώπων bezeichnet war, mithin die *Menschheit überhaupt*, *sofern* sie an und für sich nach dem Sündenfalle der göttlichen Wahrheit entbehrt. Ganz verfehlt *Frommann:* σκοτία sei in beiden Vershälften verschieden, nämlich 1) die Menschheit, so fern sie noch *ausser* dem Einflusse des Lichts, u. 2) die Menschheit, so fern sie *gegen* diesen Einfluss gewesen. Falsch aber auch *Hilgenf.:* Licht uud Finsterniss sei ein *uranfänglicher* Gegensatz, nicht erst durch den Sündenfall eingetreten. S. z. 8, 44. — οὐ κατέλαβεν) *ergriff, erfasste es nicht;* es ward von der Finsterniss nicht *percipirt*, sie blieb ihm unzugänglich. Die Erklärung: *begriff*, d. i. ἔγνω V. 10., an sich sprachlich richtig (Plat. Phaedr. p. 250. D. Phil. p. 16. D. Polyb. 8, 4, 6. al.), greift vor, indem sie der σκοτία, welche als *Bereich* gedacht ist, die *Subjecte* substituirt. Falsch *Orig.*, *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Bos*, *Schulthess*, *Hoelem.* p. 60. auch *Lange* Leben J. III. p. 554.: die Finsterniss *hemmte*, *unterdrückte* es nicht, es war ihr unüberwindlich. Sprachlich zulässig (Herod. 1, 46. 87. al.), aber contextwidrig, V. 10. 11. — Zu beachten ist, dass οὐ κατέλαβεν die Erscheinung im *Grossen und Ganzen* wiedergiebt, und zwar *historisch*, wie sie von der Geschichte und Erfahrung dem Joh. gegeben ist, daher *Aor.*

V. 6. In dem schmerzlichen, das ganze Evangel. durchdringenden Gegensatze V. 5. war nicht blos das vormenschliche Verhältniss des Logos zur Menschheit, sondern auch schon sein Verhältniss *nach seiner Fleischwerdung* begriffen. Das letztere *kommentirt* nun Joh. bis V. 11., und zwar so dass er erst, zur Verstärkung des Gegensatzes, das *Zeugniss Johannis* vom Lichte aufführt V. 6—8., auf Grund dessen dann den Logos *als das wahrhaftige Licht* bezeichnet, V. 9., und endlich, so vorbereitet, die *Antithese* V.

10. u. 11. desto tragischer folgen lässt. Die *Erwähnung des Johanneszeugnisses* schon hier im Prolog *) ist demnach nicht ein Vordrängen des Gedankens an den Anfang der evangel. Geschichte (*de Wette*), aber auch nicht die Darstellung der Idee der ersten Vermittelung des Gegensatzes zwischen Licht und Finsterniss (*Baur*), sondern geschichtsmässige, der Wirklichkeit entsprechende Vorbereitung auf die Nichterkennung und Verwerfung (V. 10. 11.), welche das in der Finsterniss scheinende Licht trotz jenes Johanneszeugnisses erfahren hat. V. 15. verhält sich zu V. 7. wie eine einzelne bestimmte Aussage zu dem Zeugniss überhaupt, zu welchem sie gehört. — *ἐγένετο*) nicht: *es war* (*ἦν* 3, 1.), sondern den *Auftritt*, die geschichtliche *Erscheinung* bezeichnend. S. z. Mark. 1, 4. Luk. 1, 5. Phil. 2, 7. Daher nicht mit *Chrys.*: *ἐγένετο ἀπεσταλμένος ἀντὶ τοῦ ἀπεστάλη*. — Man beachte im Folgenden die edle Einfachheit des Berichts, und suche keine gegensätzliche Tendenz (*ἐγένετο* — *ἄνθρωπος* — *ἀπεστ. π. θεοῦ*) zu V. 1. (*B. Crus.* u. Aeltere). Zu *ἀπεσταλμ. π. θεοῦ* vrgl. Mal. 3, 1. 23. Bezeichnung des *Propheten*.

V. 7. *Εἰς μαρτυρίαν*) *behuf Zeugnisses* (nicht gleich *κήρυγμα* u. drgl.); denn Joh. *bezeugte*, was er durch göttliche Offenbarung, als Prophet, *erfahren* hatte. Vrgl. V. 33. — *ἵνα πάντες* etc.) Zweck des *μαρτυρήσῃ*, Endzweck des *ἦλθεν*. — *πιστεύσ.*) nämlich an das Licht; vrgl. V. 8. 9. 12, 36. — *δι' αὐτοῦ*) durch *Johannes*, sofern er eben durch seine Zeugniss-Angabe den Glauben *vermittelte*, nicht: durch *das Licht* (*Grot.*, *Lampe*, *Seml.*), oder durch *Christum* (*Ewald*), da nicht vom Glauben an *Gott* (1. Petr. 1, 21.) oder ohne nähere Bestimmung vom *rechten* Glauben (*Ewald*) die Rede ist, sondern nach dem sollennen Begriffe des absoluten *πιστεύειν* im specifisch christlichen Sinne vom Glauben *an Christum*.

V. 8. Den *Nachdruck* hat das deshalb vorangestellte *ἦν*: nicht *war* jener das Licht, sondern *zeugen* sollte er vom Lichte, daher im zweiten Satze *μαρτυρ.* nachdrücklich vorgesetzt ist. — Der Zweck dieser gegensätzlichen Hervorhebung ist nicht Bestreitung oder wenigstens Berücksichtigung der *Johannesjünger* (s. d. Einl.), sondern: dem Täufer, der historischen Thatsache gegenüber, dass man ihn bei seinem Auftreten für den Messias selbst nahm (Luk. 3, 15.), seine wahre Stellung nachzuweisen, so dass

*) nach *Ewald* eine Einschaltung im Hinblicke auf die Johannesjünger.

sein Zeugniss im rechten *geschichtlichen* Gesichtspunkte erscheinen soll. Vrgl. *Cyrill.* — ἀλλ' ἵνα etc.) Vor ἵνα ist aus dem Vorhergehenden ἦλθεν zu suppliren; rasches Forteilen zum Hauptgedanken, vrgl. 9, 3. 13, 18. 15, 25., *Fritzsche* ad Matth. p. 840 f., weder imperativisch (*de Wette*), noch von ἦν abhängig (*Lücke*), Letzteres nicht, weil εἶναι, ἵνα (statt εἰς τό), selbst wenn es empirisch nachweislich wäre, hier wegen des auf ἦν liegenden Nachdruckes unstatthaft sein würde.

V. 9. Zur richtigen Fassung ist zu beachten, 1) dass ἦν den Hauptnachdruck hat und deshalb an die Spitze gestellt ist; 2) dass τὸ φῶς τὸ ἀληθ. nicht Prädicat sein kann, sondern Subject sein muss, weil V. 8. ein Anderer das Subject war, mithin ein nichtausgedrücktes Subject ohne ein τοῦτο oder drgl. willkürlich angenommen wird; 3) dass ἐρχόμ. εἰς τὸν κόσμον mit *Orig.*, *Syr.*, *Chrys.*, *Cyrill.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Vulg.*, *Augustin.*, *Erasm.*, *Luther*, *Beza*, *Calvin*, *Aret.* u. den meisten Aelteren *) nur zu πάντα ἄνθρωπον struirt werden kann, nicht zu ἦν, weil, als Joh. zeugte, der Logos schon in der Welt *war* (V. 26.), nicht aber erst *kam* in die Welt oder im *Begriffe* war zu kommen oder kommen *sollte*, man müsste denn, was aber willkürlich geschähe, ἐρχ. εἰς τ. κόσμ. auf den *öffentlichen Auftritt* beschränken, und weil die Wortstellung für die Zusammennahme von ἦν ἐρχόμ. nichts an die Hand giebt, vielmehr die Voranstellung des ἦν und seine weite Trennung von ἐρχόμ. unmotivirt wäre. Daher ist die altkirchliche Verbindung von ἐρχόμ. mit π. ἀνθρ. nicht mit *Hilgenf.* als verschollen zu betrachten, sondern beizubehalten und zu erklären ist: „*Vorhanden war das Licht das wahrhaftige, welches erleuchtet jeden Menschen, der in die Welt kommt.*" Diess dient sammt dem folgenden ἐν τῷ κόσμῳ ἦν bis ἐγένετο dazu, den tragischen Gegensatz καὶ ὁ κόσμ. αὐτὸν οὐκ ἔγνω vorbereitend zu verstärken. Unzutreffend ist der gewöhnliche Einwand, ἐρχόμ. εἰς τ. κ., zu πάντα ἄνθρ. bezogen, sei ein müssiger Beisatz. Es giebt auch eine *feierliche* Abundanz, und die ist hier. Abzuweisen ist demnach 1) die gewöhnliche Fassung der Aelteren (vor *Grot.*), denen auch *Kaeuffer* beitritt: „*Er* (oder auch Es, nämlich τὸ φῶς) *war das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen*", *Luther*, wogegen das unter 1. u. 2. Bemerkte ist; fer-

*) So neuerlich *Paulus*, *Klee*, *Kaeuffer* in d. Sächs. Stud. 1844. p. 116., auch *Hoelem.*

ner 2) die Fassung, welche *ἐρχόμ.* als begleitende Bestimmung an *φῶς* anschliesst (so wahrscheinlich *Theod. Mopsv.*, Einige b. Augustin. de pecc. mer. et rem. 1, 25., *Vatabl.*, *Grot.*, *Schott* Opusc. I. p. 14 ff., *Maier*): „Er war das wahrhaftige Licht — —, *das da kommen sollte in die Welt* *)"; ferner 3) die Verbindung von *ἦν* — *ἐρχόμενον* statt des Imperf., wobei man entweder rein historisch fasst (*Bleek*, *Köstlin*, *B. Crus.* u. schon *Bengel*), oder relativ (*de Wette*, *Lücke*: „als Joh. erschienen war, von ihm zu zeugen, da *kam eben* das wahrhaftige Licht in die Welt" vrgl. *Hauff* in d. Stud. u. Krit. 1846. p. 575.), oder futurisch von dem bald eintretenden, *venturum erat* (*Rinck*, *Tholuck*), nach *Luthardt*: es war von Gott *bestimmt* zu kommen, oder genauer von einem in jener Gegenwart noch gegenwärtigen unvollendeten Zustande, *es war kommend* (*Hilgenf.* Lehrbegr. p. 51. **)), nach *Ewald*, welcher an V. 4 f. anschliesst: es *wollte* kommen, „als wäre es schon von der Schöpfung an stets im Begriffe gewesen in die Welt zu kommen." Im Einzelnen ist noch zu merken: *ἦν*) *aderat*, dessen Näherbestimmung V. 10.: *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν*. Das Licht *war* (in Jesu) schon *da*, als Joh. von ihm Zeugniss gab, V. 26. Die Beziehung von V. 9—13. auf die vormenschliche Wirksamkeit des Logos (*Tholuck*, *Olsh.*, *Baur*, auch *Lange* Leben J. III. p. 1806 ff.) scheitert entschieden an V. 11—13., wie auch an der Vergleichung des Täufers mit dem Logos, welche dessen persönliche Erscheinung voraussetzt (vrgl. auch V. 15.), daher *Baur* mit Unrecht die Scheidung der vorchristlichen und christlichen Logos-Wirksamkeit im Prolog in Abrede stellt. — *τὸ ἀληθινόν*) wie weder Joh. noch ein Anderer es war, sondern das *wahre*, *ächte*, das der Idee entsprechende, urbildliche Licht, die *Realität der Idee* des Lichts. Vrgl. 6, 32. 15, 1. S. überh. *Schott* Opusc. I. p. 7 ff. *Frommann* Lehrbegr. p. 130 ff. *Hoelem.* l. l. p. 63., welcher jedoch hier einen im Zusammenhang nicht begründeten Gegensatz gegen das *kosmische* Licht (Gen. 1.) annimmt. — *ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρ.*) Characteristicum des absoluten Lichts. *Jedweden* erleuchtet es. Das *φωτίζειν πάντα ἄνθρ.*, als

*) Ganz falsch erklären *Schoettg.*, *Seml.*, *Morus*, *Rosenm.*, als ob statt *ἐρχόμ.* stände: *ἐλθόν*.

**) nämlich in der Zeit vor der Taufe; durch die Taufe erst sei (nach Valentinianischer Gnosis) der Mensch Jesus das Organ des Logos geworden, welcher dadurch erst in die Welt gekommen sei. Durch die Geburt Jesu sei dieses Kommen nur eingeleitet.

charakteristische Wirksamkeit des wahren Lichts, bleibt wahr, wenngleich empirisch diese Erleuchtung von Vielen nicht empfangen wird. Das *empirische* Verhältniss kommt darauf zurück: „quisquis illuminatur, ab hac luce illuminatur", *Beng.*, vrgl. *Luthardt*, aber nicht dieses, sondern das *ideale* Verhältniss, welches *auf Seiten des Logos* statt findet, ist ausgedrückt. Treffend übrigens *Bengel:* „numerus *singularis* magnam hic vim habet." Vrgl. Kol. 1, 25. Rom. 3, 4. — *ἐρχόμενον εἰς τ. κόσμον*) jeden *in die Welt kommenden* Menschen; mit Recht ohne Artikel. Der Zusatz ist nachdrückliche Hervorhebung des Begriffes *πάντα*, und ein „*irgendwo*" einzuschieben, ist so überflüssig wie willkürlich (gegen *Paulus*). Der Vergleichung des Rabbinischen בּוֹא בָעוֹלָם (s. *Lightf.* u. *Schoettg.*) bedarf es nicht. Vrgl. 16, 21.

V. 10. Nach *εἰς τ. κόσμ.* kettet sich die Rede durch *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν* weiter. Diess ist Näherbestimmung jenes nachdrücklichen *ἦν* V. 9.: *in der Welt war es* (nämlich in der Person Jesu, als Joh. zeugete). Von der *unendlichen* Gegenwart in der Menschheit (*B. Crus.*) ist keine Rede. — Das *dreimalige κόσμος*, wobei das letzte den engern Sinn der Menschenwelt hat, *hebt* den traurigen Gegensatz. — *ἦν*) nicht Plusquamp. („er war schon stets in der Welt gewesen, aber nicht von ihr erkannt worden"), wie *Herder*, *Olsh.* u. *Klee* wollen, sondern wie *ἦν* V. 9. — *καὶ ὁ κόσμ. δι' αὐτοῦ ἐγέν.*) klimaktische weitere Vorbereitung des Gegensatzes, unter Rückblick auf V. 3. War das Licht *in* der Welt, und ist diese durch dasselbe *geworden*, so hätte sie es um so mehr erkennen können und sollen, — *können*, weil sie nur das inwendige Auge vor dem Lichte nicht zu verschliessen und dem Zuge der nothwendigen sittlichen Urverwandtschaft mit dem schöpferischen Lichte zu folgen gebraucht hätte; *sollen*, weil das Licht, inweltlich leuchtend und selbst das Dasein der Welt gegeben habend, die Anerkennung fordern konnte, deren Nichteintreten Undank in selbstverschuldeter Verblendung u. sittlicher Verstockung war. Dem einfachen *καί* ist weder der Begriff von *obgleich* (*Kuinoel*, *Schott*), noch des Relativi (*welche* durch ihn geworden ist, *Bleek* vrgl. *Herder*) zu leihen. — *αὐτόν*) *den Logos*, welcher mit dem Lichte, wovon die Rede ist, identisch war. *αὐτοῦ* war noch *Neutr.*, aber der Gegensatz geht in's *Mascul.* über, weil der Gegenstand, welcher nicht erkannt wurde, das erschienene *Concretum* des Logos war. — Zum letz-

ten *καὶ* bemerke: „cum vi pronuntiandum est, ut saepe in sententiis oppositionem continentibus, ubi frustra fuere qui *καίτοι* requirerent“, *Stallb.* ad Plat. Apol. p. 29. B. Vrgl. *Hartung* Partikell. p. 147. Sehr oft bei Joh.

V. 11. Speciellerer Ausdruck des tragischen Gegensatzes. Man beachte die zum Bestimmtern fortschreitende Gradation: *ἦν* V. 9., *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν* V. 10., *εἰς τὰ ἴδια ἦλθε* V. 11. — *εἰς τὰ ἴδια*) *in sein Eigenthum*, ist mit *Erasm.*, *Beza*, *Calvin*, *Beng.*, *Lampe* u. M. auch *Lücke*, *Tholuck*, *Bleek*, *Olsh.*, *de Wette*, *B. Crus.*, *Maier*, *Fromm.*, *Köstl.*, *Hilgenf.*, *Luthardt*, *Ewald* vom *Jüdischen Volke* zu erklären als dem Eigenthumsvolke des Messias (Sir. 24, 7 ff.), wie es das Eigenthum Jehova's ist (s. bes. *Köstl.* p. 132. *Hoelem.* p. 66.), von welchem aus das Heil sich über die Welt verbreiten sollte (4, 22. Matth. 8, 12.). Diese Fassung wird durch den *Fortschritt* der Rede gefordert, welcher die Beziehung auf die *Welt* (*Corn. a Lap.*, *Kuinoel*, *Schott*, *Reuss*), die schon von *Chrys.*, *Ammon.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.* neben jener aufgeführt und von *Augustin.* u. M. mit ihr verbunden wird, durch *ἦλθε* ausschliesst, da letzteres das *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν voraussetzt.* Er *war* in der Welt und nun der geschichtliche Auftritt: er *kam* in sein Eigenthumsvolk. — *οἱ ἴδιοι*) nicht die *Menschen*, sondern die *Juden*. — *παρέλαβον*) *sie nahmen* ihn nicht *an* als denjenigen, welchem sie zu eigen gehörten. Vrgl. Matth. 1, 20. Herod. 1, 154. 7, 106. Plat. Soph. p. 218. B. al.

V. 12. Die Masse der Juden verwarf ihn, aber doch *nicht Alle*. Dem Schatten wird daher mit freudiger Anerkennung jetzt (anders V. 5.) in dieser ausführlichern Darstellung des Verhältnisses des erschienenen Logos zur Welt auch das erquickende Licht gegenübergestellt. — *ἔλαβον*) Er *kam*, sie *nahmen* ihn, wiesen ihn nicht zurück. Vrgl. 5, 43. — Der *Nominat.* *ὅσοι* ist absolut, mit rhetorischem Nachdrucke unabhängig von der folgenden Structur. S. *Kühner* II. p. 156. *Winer* p. 506. — *ἐξουσίαν*) nicht *Würde* oder *Vorzug* (*Erasm.*, *Beza*, *Rosenm.*, *Seml.*, *Lange*, *Kuinoel*, *Schott*), sondern *Berechtigung*, er *ermächtigte* sie (vrgl. 5, 27. 17, 2.); die Verwerfung des persönlich gekommenen Logos schloss von dem *Rechte*, in das Verhältniss der Gotteskindschaft einzutreten, aus, und nur die ihn Annehmenden bekamen diese *Befugniss* durch ihn, dieses *Anrecht* (*ἐπιτροπὴ νόμου*, Plat. Defin. p. 415. B.). Es ist ein *Rechtsverhältniss in der Ordnung Gottes*, nicht ein innerliches Können (*Lücke*, welcher 1. Joh. 5, 20. ver-

gleicht), was nicht im Worte an sich, aber auch nicht im Contexte liegt, da die Entstehung der Kindschaft als Geborenwerden, mithin passiv (gegen *B. Crus.*) gedacht ist, V. 13. — τέκνα θεοῦ) Nur Christus *ist* der Sohn Gottes, erschienen als solcher seit seiner Geburt, der μονογενής; die Gläubigen *werden* Gottes Kinder durch die Wiedergeburt aus Gott (vrgl. 3, 3. 1. Joh. 3, 9.), d. i. durch die ethische Umwandlung und Neugestaltung ihres ganzen Wesens vermöge des heiligen Geistes, so dass nun das göttliche Lebenselement in ihnen bleibend die Entwickelung des sittlichen Verhältnisses bedingt und alles Unsittliche, weil ungöttlich, ausschliesst; 1. Joh. 3, 9. vrgl. 1. Petr. 1, 23. So stellt *Joh.* die Idee der Gotteskindschaft unter den Gesichtspunkt der *geistigen Genesis* *), der „*ethischen Theogonie*“ (*Hase* Tübing. Schule 1855. p. 51.), während sie *Paulus* von der *rechtlichen* Seite (als Adoption, Rom. 8, 15. Gal. 4, 5.) auffasst, die damit verbundene geistige Genesis als neue Schöpfung (2. Kor. 5, 17. Gal. 6, 15.), ethische Auferstehung (Rom. 6.) u. drgl. betrachtend; die *Synoptiker* aber lassen die υἱοθεσία als erst im Messiasreiche eintretend erscheinen (Matth. 5, 9. 45. Luk. 6, 35.), s. z. dd. St., jedoch als bedingt durch die ethische Beschaffenheit. Nicht Differenz in der Sache selbst, sondern Auffassung ihrer verschiedenen Seiten. — τοῖς πιστεύουσιν etc.) *quippe qui credunt*, ist *ätiologisch* gedacht, denn als die Glaubenden haben sie die subjective *Bedingung* zur Kindschaft zu gelangen erfüllt, sowohl negativ, indem sie nun nicht mehr dem Zorne Gottes verfallen sind unter dem Gesetz, als auch positiv, indem sie nun fähig und empfänglich für das Wirken des Geistes sind. — εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ) nicht reell verschieden von εἰς αὐτόν, aber charakterisirender; denn der gesammte *Inhalt* des Glaubens liegt

---

*) *Hilgenf.* freilich will die Betreffenden schon als *ursprüngliche* τέκνα θεοῦ angesehen wissen (vrgl. z. 3, 6. 8, 44. 11, 52.), und sucht sich daher aus dem Gedränge, in welches ihn γενέσθαι bringt, durch die Deutung zu helfen: „die Macht, durch welche der aus Gott geborene Mensch das realisirt und wirklich *wird*, was er seiner Natur nach *an sich* ist!“ So hätten wir hier das gnostische *semen arcanum electorum et spiritualium*. S. *Hilgenf.* Evangelien p. 233. Was derselbe in s. Schrift „das Urchristenthum“, Jena 1855. p. 118 f. zur Vertheidigung anführt, trifft so wenig, wie der Vorwurf der Tautologie, welchen er der gewöhnlichen Erklärung macht. Der hier zum ersten Mal auftretende wichtige Begriff der τέκνα θεοῦ war dem Joh. gross genug, um ihn mit einer ausführlichen Erläuterung zu begleiten.

im *Namen* dessen, an welchen man glaubt; der *ausgesprochene* Name ist das ganze Glaubens*bekenntniss*. Vrgl. 2, 23. 3, 18. 1. Joh. 3, 23. 5, 13. Der Name selbst übrigens ist kein anderer als der des geschichtlich erschienenen Logos: *Jesus Christus*, wie sich dem Bewusstsein des Lesers von selbst verstand. Vergl. V. 17. 1. Joh. 5, 1. 2, 22.

V. 13. *Οἵ*) geht auf τέκνα θεοῦ (das *Mascul.* in bekannter Constructio κατὰ σύνεσιν, 2. Joh. 1. Philem. 10. Gal. 4, 19.; vrgl. Eur. Suppl. 12.), nicht auf τοῖς πιστεύουσιν, da diese nach V. 12. Gottes Kinder *werden* sollen, wozu ἐγεννήθεσαν nicht passen würde. Der Begriff: *Kinder Gottes* wird näher bestimmt als der Begriff derer, welche nicht auf dem Wege natürlich menschlicher Entstehung, sondern aus Gott gezeugt sind. Jene Negative stellt die Gotteskinder als solche dar, an deren Existenz die menschliche Zeugung (mithin auch die Abrahamische Abstammung) gänzlich keinen Antheil hat. — οὐκ ἐξ αἱμάτων) *nicht aus Geblüte*, das Blut als Sitz und Continens des physischen Lebens, welches durch die Zeugung *) fortgepflanzt wird, betrachtet. Vrgl. Act. 17, 26. Hom. Il. 6, 211. 20, 241. al. Plat. Soph. p. 268. D. Liv. 38, 28. *Kypke* und *Loesner* z. u. St. Interpp. ad Virg. Aen. 6, 836. Hor. Od. 2, 20, 6. Tib. 1, 6, 66. Der *Plur.* ist nicht aus der Vermischung *beider Geschlechter* zu erklären („Ex sanguinibus enim homines nascuntur maris et feminae", *Augustin.*), da das Folgende (ἀνδρός und das Analogon ἐκ θεοῦ) nur auf die *männliche* Erzeugung hinweist, auch nicht aus der *Vielheit der Gotteskinder* (*B. Crus.*), worauf im Folgenden keine Beziehung ist, auch nicht als Beziehung auf die *continuos propagationum ordines* von Adam und weiter von Abraham her (*Hoelem.* p. 70.), was näher hätte ausgedeutet werden müssen, sondern der Plur. ist im Sinne nicht verschieden vom Singul., und beruht nur darauf, dass der Stoff als Complex seiner Bestandtheile vorgestellt ist (*Kühner* II. p. 28.). Vrgl. Eur. Ion. 705.: ἄλλων τραφεὶς ἀφ' αἱμάτων und die vielen Stellen der Tragiker, wo αἵματα im Sinne von *Mord* gebraucht wird (Aesch. Eum. 163. 248. Eur. El. 137. Or. 1547. al.), *Monk* ad Eur. Alc. 512. *Blomf.* Gloss. Choeph. 60. Vrgl. auch Plat. Legg. 10. p. 887. D.: ἔτι ἐν γάλαξι τρεφόμενοι. — Die Verneinung menschlicher Entstehung ist dem Joh. so wichtig, dass er

*) ὡς τοῦ σπέρματος ὕλην τοῦ αἵματος ἔχοντος, *Eustath.* ad Hom. Il. 6, 211.

noch zwei parallele Bestimmungen derselben Verneinung durch οὐδέ — οὐδέ (welches coordinirend anreiht, nicht aber das οὐ in zwei subordinirte Verneinungen spaltet, was οὔτε — οὔτε thun würde, s. *Winer* Gramm. p. 432 f.) hinzufügt: *auch nicht* — *auch nicht*, wobei σαρκός das *Fleisch* als Substrat des *Begattungstriebes*, nicht das *Weib* (*Augustin*, *Theophyl.*, *Rupertus*, *Zeger*, *Schott*, *Olsh.*) bezeichnet, was durch Gen. 2, 22. Eph. 5, 28 f. Jud. 7. ganz ungehörig belegt, durch den Context aber (ἀνδρός, und zwar nachfolgend) ausgeschlossen wird. Der *männliche* Erzeugungswille ist gemeint, welcher durch ἐκ θελ. ἀνδρός noch näher bestimmt, und welchem der Gegensatz ἐκ θεοῦ correlat ist, daher auch ἀνήρ nicht verallgemeinert und gleich ἄνθρωπος genommen werden darf (*Lücke*), was niemals, und selbst in dem Homerischen πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε nur scheinbar statt hat, hier aber am wenigsten, weil grade vom Acte der *Zeugung* die Rede ist. Willkürliche Einlegung in die nur rhetorisch zu immer bestimmterer Bezeichnung gehäuften Momente: *B. Crus.*: der Fortschritt gehe vom Sinnlichsten zum Edelsten (Natur, Neigung, Willen, — trotz des zweimaligen θελήματος!); *Lange* L. J. III. p. 558.; es werde von der natürlichen zu der durch den Willen gehobenen und dann zu der im theokratischen Glauben vollzogenen Zeugung fortgegangen; *Hoelem.*: σάρξ, von beiden Geschlechtern gemeint, stehe zwischen der universalis humani generis propagatio (αἵματα) und dem proprius singularis propagationis auctor (ἀνήρ) in der Mitte. — ἐκ θεοῦ ἐγεννήθ.) *aus Gott gezeugt wurden*, das *reale* Verhältniss der Gotteskindschaft enthaltend, und *so* jenes *τέκνα θεοῦ erklärend*, sofern diese kein Mensch, sondern Gott gezeugt habe, welcher ihr ethisches Wesen und Leben durch den heil. Geist hergestellt hat. Daher ist ἐκ θ. ἐγενν. nicht tautologisch. ἐκ bezeichnet das ursächliche Ausgehen, wobei das Verhältniss der Unmittelbarkeit (beim ersten und letzten Punkte) und Mittelbarkeit (beim zweiten und dritten Punkte) in der *Sache* liegt und sich von selbst ergiebt, ohne in der einfachen Darstellung des Joh. unterscheidend bezeichnet zu sein.

V. 14. *Καί*) *und*, nicht *grundangebend* für die eben erwähnte Gotteskindschaft (*Chrys.*, *Theophyl.*, *Jansen*, *Grot.*, *Lampe* u. M.), was durch γάρ gegeben sein müsste und überhaupt ohne alle Andeutung im Zusammenhange ist, auch nicht gleich οὖν (*Bleek*), noch im Sinne von *nämlich* (*Frommann*), sondern einfach *die Rede fortführend*, wie *alle* καί des Prologs; daher auch nicht zu V. 4. (*Mal-*

don.), oder zu V. 9. (*de Wette*) zurückführend, noch an V. 11. anknüpfend (*Lücke:* „der Logos kam nicht nur in sein Eigenthum u. s. w., sondern erschien *sichtlich*“, — so im Wesentlichen auch *Baur* u. *Hilgenf.*), was nur einen *scheinbaren* Fortschritt der Darstellung ergäbe, da schon V. 5. mit φαίνει und V. 9—13. die sichtliche Erscheinung gemeint ist. Nein, nachdem Joh. V. 4—13. vom Logos als dem Lichte geredet, von dem traurigen Gegensatze des finstern Unglaubens gegen dieses wahrhaftige, vom Täufer göttlich bezeugte Licht, und von der überaus beseligenden Wirksamkeit, welche er an den Gläubigen durch Verleihung des Kindschaftsrechtes geübt habe, kann der Evangelist, bei diesem letzten, seine eigene tiefste und seligste Erfahrung ausdrückenden Punkte angekommen, nicht länger Anstand nehmen, auch noch *die grosse Thatsache, durch welche* die schon vorher mehrfach vorausgesetzte und berührte *sichtbare Erscheinung* des Logos mit all ihrem Heil *geschehen sei*, förmlich und feierlich auszusprechen, und so noch das *Wie* dieser so beglückenden (V. 12. 13.) selbsterfahrenen Logos-Erscheinung in einem unwillkürlich aus dem Drange der heiligsten Erinnerung höher und bis zum Höchsten sich aufschwingenden Redeerguss darzustellen und zu preisen. Der *Uebergang* ist also von der V. 12. 13. ausgesagten Wirksamkeit des gekommenen Logos auf seine Gläubigen *zu dem Wie seiner Erscheinung selbst*, zu seiner Fleischwerdung also, in Folge deren er die Herrlichkeit des Eingeborenen darstellte und die Fülle von Gnade und Wahrheit gab als Jesus Christus, zu seiner Fleischwerdung, welche jenes V. 12. 13. von ihm Ausgesagte geschichtlich bedingte. Demnach ist καί nicht abschliessend: „und unter solchen Verhältnissen mit solchen Ergebnissen“ (*Brückn.*, welcher nicht passend Hebr. 3, 19. vergleicht, wo καί die Antwort an die Frage anschliesst), sondern es ist zu expliciren: *und* — um nun noch anzuführen, *wie* der Gekommene und so beglückend Wirkende gekommen sei und eine solche Wirksamkeit habe vollziehen können — *das Wort ist Fleisch geworden* u. s. w. — ὁ λόγος) Nicht einfach καὶ σὰρξ ἐγένετο sagt Joh., sondern er *nennt* das grosse Subject, wie er's V. 1. genannt hatte, um der feierlichen Vollständigkeit willen des mächtigen Satzes, den er nun noch hinzustellen und wie im Triumphe zum Schluss des ganzen Prologs auszuführen sich gedrungen fühlte. — σὰρξ ἐγένετο) Der Ausdruck σάρξ (nicht ἄνθρωπος) ist *gewählt*, und zwar im Gegensatz gegen die *immaterielle* Natur des göttlichen Logos (Clem. ad Cor. II. 9.: ὢν μὲν

τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ, vrgl. *Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 197.). *Er ward Fleisch*, d. h. *er wurde ein leiblich materielles Wesen*, wobei sich von selbst verstand, dass die materiell *menschliche* Existenz gemeint sei, in welche er eintrat. Da aber *ἐγένετο* anzeigt, dass er *ward*, was er vorher nicht *war*, so kann die Fleischwerdung nicht ein bloses *Accidens* seines substantiellen Daseins sein (gegen *Baur*), sondern sie ist die Annahme einer andern Wesentlichkeit, wodurch er nun die gottmenschliche Person Jesus Christus (V. 17.) wurde. Vrgl. zur Sache 1. Joh. 4, 2. Phil. 2, 7. 1. Tim. 3, 16. Hebr. 2, 14. Da die *σάρξ* nothwendig nur die *ψυχή* mit begreift (s. *Schulz* Abendm. p. 94 ff.), so könnte es scheinen, als habe Joh. die Apollinarische Vorstellung, dass in Christo kein menschlicher *νοῦς*, sondern statt dessen der Logos gewesen sei *). Allein dieser Schein (s. dagegen *Mau* Progr. de Christolog. N. T. Kiel 1843. p. 13 ff.) ist falsch, da die menschliche *ψυχή* nicht für sich, sondern im nothwendigen Zusammenhange mit dem *πνεῦμα* existirt (*Beck* bibl. Seelenl. §. 13.), und da das ganze N. T. (vrgl. 8, 40.) Jesum nur als *ganzen* Menschen kennt **), wie denn insonders auch Joh. ausdrücklich vom *πνεῦμα* Christi redet (11, 33. 13, 21. 19, 30.), welches er nicht mit dem *λόγος* identificirt, sondern als Substrat des menschlichen Selbstbewusstseins (11, 38.) bezeichnet. Der Begriff der Schwachheit und Leidensfähigkeit (*Olsh.*, *Tholuck* und Aeltere) wird dem Contexte aufgedrungen, wie auch eine antidoketische Tendenz (welche *Frommann* u. M., auch *Tholuck* u. *de Wette* vermuthen). Im Allgemeinen zwar richtig *Theodor.*, *Mopsv.*: *Ἰδίωμα δὲ τῆς γραφῆς, ἀπὸ τῆς σαρκὸς τὸν ὅλον ἄνθρωπον καλεῖν*, aber immer nach seiner sinnlichen, materiellen Erscheinung. — Die *übernatürliche Zeugung* Jesu wird bei der Johann. Vorstellung *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* weder vorausgesetzt noch aus-

---

*) Neuerlich hat besonders *Zeller* (in d. theol. Jahrb. 1842. I. p. 74 ff.) die Johanneische Lehre von dem Menschlichen der Person Jesu nur auf die *Leiblichkeit*, mit Ausschluss einer besonderen menschlichen anima rationalis, beschränkt. Vrgl. auch *Köstlin* p. 138 f.

**) So namentlich auch Johannes. S. *Hilgenf.* Lehrbegr. p. 234 ff., welcher aber das *σὰρξ ἐγένετο* aus dem Valentinianischen System erklärt, und dem Evangelisten die Vorstellung von einer zwar wirklichen, aber nicht an die Beschränkungen eines materiellen Leibes gebundenen Leiblichkeit beilegt, auf 6, 16 ff. 7, 10. 15. 8, 59. 2, 19 ff. sich berufend.

geschlossen *); aber sie ist etwas zur urapostolischen Christologie *Hinzugetretenes*, wovon bei Joh. (und Paulus) keine Spur vorhanden ist. — καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν) *und zeltete*, d. i. *nahm seinen Aufenthalt unter uns;* ἐσκήνωσεν ist *gewählt*, um die Erscheinung des fleischgewordenen Logos als die Erfüllung der Verheissung von dem Wohnen Gottes unter seinem Volke (Lev. 26, 11. Ez. 37, 27., vrgl. Sir. 24, 8. Apoc. 21, 3.), mithin als die *Schechinah* (s. *Danz* in *Meuschen* N. T. ex Talm. ill. p. 701 ff., *Schoettg.* Hor. II. p. 6 f.) bemerkbar zu machen, zu welcher Annahme der Context durch ἐθεασ. τ. δόξαν αὐτοῦ berechtigt. Die Targumim stellen ebenfalls das *Wort* (מימרא) als die שכינה, und als die Erscheinung dieser den Messias dar. S. z. V. 1. — ἐν ἡμῖν) geht auf die ὅσοι ἔλαβον αὐτόν V. 12., zu denen Joh. mit gehört, nicht auf die Menschen überhaupt; vrgl. V. 16. Die *Gläubigen* sind die Gemeinschaft, in welcher der Logos Wohnung nahm, und von welcher seine Glorie geschaut wurde. — καὶ ἐθεασάμεθα etc.) ist bis πατρός nicht als eine die Rede unterbrechende *Einschaltung* zu nehmen (so gewöhnlich, auch *Lücke*, *Tholuck*, *Frommann*, *Maier*, *de Wette*), da das Geschauthaben der δόξα das wesentliche Moment des Fortschritts der Rede ist, sondern als *selbstständiger Theil des Zusammenhanges*, so dass dann πλήρης χάρ. κ. ἀλ., welches man gewöhnlich zu ὁ λόγος grammatisch verbindet, in abnormer Casussetzung zu αὐτοῦ zu beziehen ist (*B. Crus.*, vrgl. *Grot.*), wobei der Nominat. statt des abhängigen Casus (Augustin. *las* πλήρους) die Exposition selbstständiger herausstellt. S. überh. *Bernhardy* Syntax p. 68. *Heind.* ad Plat. Theaet. 89. Soph. 7. *Kühner* II. p. 156. *Winer* p. 497 f. — τὴν δόξαν αὐτοῦ) *die Majestät* (כָּבוֹד) des Logos, d. i. nothwendig die *göttliche* Herrlichkeit (im A. T. sich symbolisch als der die erscheinende Gottheit umgebende Lichtglanz offenbarend, Ex. 24, 17. 40, 34 ff.), sofern der Logos seiner Natur nach (s. das Folgende) wesentlich an ihr Theil hatte. Sie gab sich den Glaubenden aus der ganzen Erscheinung und Wirksamkeit des Menschgewor-

*) denn allerdings kann dasselbe Subject, welches nach seiner göttlichen Wesenheit als der ewige Logos *präexistent* war, als zeitlich menschliche Erscheinung *entstehen* und in's Dasein treten, wobei an und für sich der Modus dieser Entstehung, natürlich oder übernatürlich, keinen Unterschied in der Denkbarkeit der Sache macht (gegen *Baur* in d. theol. Jahrb. 1854. p. 222.).

denen thatsächlich zu erkennen*), so dass sie (die Ungläubigen nicht) dieselbe *anschaueten* (intuebantur), weil sie durch die Hülle der menschlichen Erscheinung ihnen erkennbar durchstrahlte und sich so ihnen sichtlich (1. Joh. 1, 1.) offenbarte (vrgl. 2, 11.). Die Deutung von *innerer* Anschauung ist wider den Zusammenhang (gegen *Baur*). Die δόξα τοῦ λόγου, vor der Fleischwerdung unschaubar, ward mittelst der Fleischwerdung desselben Gegenstand der äusseren Wahrnehmung durch Augenzeugenschaft seiner factischen Selbstoffenbarung. Zu beachten aber ist, dass diese göttliche Glorie des Logos in dessen menschlichem Zustande *relativ* gedacht ist, obwohl das göttliche Wesen desselben wirklich kund gebend, doch beschränkt und bedingt durch die menschliche Erniedrigung, in welche er eingegangen war; denn die *absolute* δόξα, die *vollkommene* und auch *äusserliche* μορφὴ θεοῦ, hat er in seiner Präexistenz und nach seiner Erhöhung (12, 41. 17, 5. 22. 24. vrgl. Phil. 2, 6 ff.); während seines Erdenlebens aber ist seine δόξα nicht die *schlechthin göttliche*, sondern die *gottmenschliche*. Vrgl. *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 21. — δόξαν) ohne δέ, rhetorischer. Vrgl. Dem. de cor. 143. (p. 275. Reisk.): πόλεμον εἰς τ. Ἀττικὴν εἰςάγεις — — πόλεμον Ἀμφικτυονικόν. *Kühner* ad Xen. Mem. p. 374 f. — ὡς μονογενοῦς) *als Eingebornen*, d. h. wie sie einem Solchen eigenthümlich ist, dem Wesen eines, welcher μονογενὴς παρὰ πατρός ist, entsprechend *Chrys.*: οἵαν ἔπρεπε καὶ εἰκὸς ἔχειν μονογενῆ καὶ γνήσιον υἱὸν ὄντα etc. Vergl. *Theophyl.* Der Begriff der *Wirklichkeit* (Euth. Zig.: ὄντως) liegt in ὡς so wenig wie im irrig so genannten כְּ veritatis (gegen *Olsh.*, *Klee* u. Aeltere), ist aber die Voraussetzung des vergleichenden Ausdrucks. S. über das vergleichende ὡς bei Substantivis, welches das Object in eine Classe setzt: *Bernhardy* Syntax p. 333. *Kühner* II. p. 571. — μονογενής von Christo, und zwar nach seinem göttlichen Wesen, ist Johanneisch, den eigenen Begriff des Apostels von der einzigartigen Gottessohnschaft Christi aussprechend, 1, 18. 3, 16. 18. 1. Joh. 4, 9., obwohl 3, 16. 18. Christo selbst in den Mund gelegt. Vergl. das Paulinische πρωτότοκος, Kol. 1, 15. Hebr. 1, 6., welches reell allerdings dem Johanneischen μονογενής entspricht, den Begriff aber in das zeitliche Verhältniss zur Creatur setzt.

*) Alle Beschränkungen, wie auf die Wunder oder gar speciell auf die Verklärungsgeschichte, sind willkürlich.

Μονογ. bezeichnet den Logos als den *einzigen* Sohn (Luk. 7, 12. 8, 42. 9, 38. Hebr. 11, 17. Tob. 8, 17. Herod. 7, 221. Plat. Legg. III. p. 691. D. Hes. *ἔργ.* 378.), ausser welchem der Vater keinen hat, der es also nicht durch die ethische Zeugung geworden ist wie die *τέκνα θεοῦ* V. 12f., sondern durch das metaphysische Existenzverhältniss aus dem Wesen Gottes, wornach er *ἐν ἀρχῇ* bei Gott war, selbst göttlicher Natur, V. 1. 2. Er *ward* es nicht erst durch die Menschwerdung, sondern *ist* es als Logos vor aller Zeit, und *erscheint* als *μονογ.* *durch* die Menschwerdung. Die Umsetzung des Begriffs in den von *ἀγαπητός* (*Kuinoel*) ist durch die ungenaue Uebersetzung von יָחִיד durch *ἀγαπ.* bei den LXX. (Jerem. 6, 26. al.) schon um des Contextes willen (*παρὰ πατρός*) nicht zu begründen, und einen *unicum in suo genere* daraus zu machen (*Paulus*), ist reine Erdichtung. Die *Wort-Analyse* ist nicht: der einzig in seiner Art *Existirende* (*Tholuck*), sondern der allein (kein Anderer ausser ihm) *Geborne*. Vrgl. Aesch. Ag. 902.: *μονογενὲς τέκνον πατρί.* So entspricht die Bezeichnung den *menschlichen* Verhältnissen und ist anthropomorphisch wie *υἱὸς θεοῦ* selbst, was aber nothwendige Beschränkung im Ausdrucke des metaphysischen Verhaltnisses war, bei dessen Auffassung von der Vorstellung der Geburt als solcher, sofern sie die der mütterlichen Function mit sich führt, zu abstrahiren ist. Gut *Orig.*: *τὸ δὲ ὡς μονογ. παρὰ πατρ. νοεῖν ὑποβάλλει, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς εἶναι τὸν υἱὸν — —· εἰ γὰρ καὶ ἄλλα παρὰ πατρὸς ἔχει τὴν ὕπαρξιν, ματαίως ἡ τοῦ μονογενοῦς ἔκειτο φωνή.* — *πατρός*) ohne Artikel, *Winer* p. 111. Uebrigens gehört *παρὰ π.* zu *μονογ.*, dem es die Bestimmung des *Ausgegangenseins*, d. i. des *Gekommenseins* vom Vater her (6, 46. 7, 29. 16, 27.) beifügt. Correlat ist V. 18. *ὁ ὢν εἰς τ. κόλπον τοῦ πατρός*, wo der vom Vater *gekommene* Eingeborene als wieder zum Vater *zurückgekehrt* gedacht ist. Der Begriff des *Erzeugtseins*, also des *wesentlichen Ursprungs* würde durch den blosen Genit. (*πατρός*) oder Dativ, oder durch *ἐκ* oder *ἀπό* ausgedrückt sein, liegt aber in dem Worte *μονογενοῦς* selbst, da dieses eben die *Zeugung*, mithin das *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς εἶναι* (*Orig.*) ausdrückt. Die Verbindung mit *δόξαν* (*Erasm.*, *Grot.*, *Theophyl.?*) ist grammatisch zulässig (Plut. Agis 2. Plat. Phaedr. p. 232. A. al.), aber weder durch die Wortstellung noch durch den Zusammenhang motivirt, welchem der Gedanke an den *Ursprung* der *δόξα* ferne lag, wogegen es darauf ankam das *Wesen* der

δόξα zu bezeichnen. — *πλήρης χάρ. κ. ἀληθ.*) Bestimmung zu dem, wenngleich im Genit. gestandenen (*αὐτοῦ*) Subjecte. S. oben. Sie giebt Aufschluss, *wie* sich der Logos, fleischgeworden, denen, die seine Glorie schaueten, darstellte. *Gnade* und *Wahrheit* aber sind die beiden Factoren seiner ganzen Erscheinung und Wirksamkeit. Aus Gottes *Gnade* gegen die sündige Menschheit ist er Mensch geworden und hat den Glaubenden das Gnadengut, die Gotteskindschaft durch sein ganzes Wirken auf Erden bis zu seiner Rückkehr zum Vater vermittelt, und *Wahrheit* ist's, was sich in diesem seinem ganzen Wirken offenbarte, insonders durch seine Predigt, deren Inhalt vom Anschauen Gottes (V. 18.) gegeben war, mithin ohne *ψεῦδος* sein musste. Die *ἀλήθεια* entspricht der Lichtnatur (*φῶς*) des Logos, die *χάρις* seiner Lebensnatur (*ζωή*). Dass *χάρις κ. ἀλήθεια*, von denen er voll war, *göttliche* Gnade und Wahrheit sind, deren Inhaber und Träger er gewesen, so dass sie in ihm zur vollen Erscheinung gekommen sind, versteht sich aus dem Vorhergegangenen von selbst, aber besonders markirt, was durch den Artikel hätte geschehen sein müssen, der die *absolute* Gnade und Wahrheit bezeichnet hätte, ist es nicht. Die Annahme eines *ἓν διὰ δυοῖν*: „*largitor beneficiorum verissimorum*" (*Kuinoel* nach Aelteren), ist schon deshalb falsch, weil beide Worte verschiedene Begriffe ausdrücken. S. *Fritzsche* ad Matth. p. 857. Gegen die Construction von *πληρής* etc. zum Folgenden (*Erasm.*, *Paulus*) entscheidet V. 16 f. Ob übrigens Joh. *χάριτος κ. ἀληθ.* in Reminiscenz des alttestamentlichen חסד ואמת (Ex. 34, 6 f. Ps. 25, 10. 36, 6.) zusammengestellt habe, ist sehr zweifelhaft, da dort אמת (*Treue*) eine andere Beziehung hat, und חסד von d. LXX. durch *ἔλεος* gegeben ist. Joh. redet original, aus voller eigener Zeugenschaft und Erfahrung. Aus tiefster lebendiger Erfahrung war er sich auch bewusst und spricht es hier aus, dass das ganze christliche Heil in der *Fleischwerdung* des Logos beruhe (vrgl. *Luthardt* p. 316. gegen *Baur*).

V. 15. ist weder zu tilgen (*Schulthess*) noch hinter V. 18. zu setzen (*Schulz*), sondern Joh. schreitet von dem eigenen Augenzeugniss der Gläubigen V. 14. zu dem Zeugnisse des *Täufers* fort, welches das Nämliche besage, — weil es nämlich die *Präexistenz* des Erschienenen besagt, wodurch seine *δόξα* als des *μονογενής παρὰ πατρός* bezeugt ist. — *μαρτυρεῖ*) Vergegenwärtigung des Vergangenen. *Bernhardy* Syntax p. 372. — *κέκραγε*) „clamat Joh. cum

fiducia et gaudio, uti magnum praeconem decet", *Beng.* Er *schreit*, vrgl. 7, 28. 37. 12, 44. Rom. 9, 27. Das *Perf.* in präsentischer Bedeutung (*βοῶν — — καὶ κεκραγώς*, Dem. 271. 11, Arist. Plut. 722. Vesp. 415. al.). S. *Bernhardy* Syntax p. 372. Beachte übrigens die *feierlich umständliche* Form der Einführung des Zeugnisses Joh.: *Johannes zeugt von ihm, und schreit indem er spricht.* — *οὗτος ἦν*) *ἦν* ist gesetzt, weil Joh. als *gegenwärtig* redend gedacht ist, mithin als auf ein *geschichtlich vergangenes* Zeugniss (V. 30.) zurückweisend: dieser war damals von mir gemeint, als ich sagte. — *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμ. ἔμπροσθέν μου γέγονεν*) *der hinter mir her Kommende ist mir zuvorgekommen*, — in wie fern, sagt das folgende argumentative *ὅτι πρῶτός μου ἦν*. Das Acumen beruht nämlich darauf, dass Christus als menschliche Erscheinung *nach* Joh. auftrat, als präexistirender Logos aber gleichwohl ihm *voran*gegangen ist, weil er eher als Joh. da war. Ueber *γίνεσθαι* mit Adverb. namentlich des Ortes s. *Kühner* II. p. 39. Vrgl. Xen. Cyrop. 7, 1, 22.: *ἐγένετο ὄπισθεν τῶν ἁρμαμαξῶν*. Anab. 1, 8, 24. Die beiden Adverbia sind *local*, so dass aber die *Zeit* räumlich dargestellt wird, nicht der *Rang* (*ἐντιμότερός μου ἐστι*, *Chrys.*, so die Meisten, auch *Lücke, Tholuck, Olsh., Maier, de Wette*)*), wodurch eine disparate Fassung beider Partikeln entsteht (die erste würde *zeitlich* gefasst), und das Dictum den änigmatischen Charakter verliert, da ja der später Auftretende nicht grade geringere Würde zu haben braucht. Richtig hat schon *Orig.* beide Glieder vom Zeitverhältnisse gefasst, wobei aber das zweite nicht zu erklären ist: ist vor mir *gewesen Luther* u. M.), da nicht *ἦν* steht, auch nicht: ist vor mir *geworden*, was auf das vorzeitliche Ausgegangensein aus Gott zu beziehen wäre. Gegen beides entscheidet, dass *ὅτι πρῶτός μου ἦν* tautologisch sein würde. Vielmehr ist *γίγνεσθαι ἔμπροσθεν* zusammenzufassen gleich *προέρχεσθαι***), s. vorher. Nach *Luthardt* (vrgl. *Hofm.* Weissag. u. Erf. II. p. 256.) soll gesagt sein: der zuerst hinter mir dreingegangen ist, als wäre er mein *Schüler*, ist mir dann vor-

*) Sprachwidrig ist diese Fassung nicht (gegen *Hengstenb.* Christol. III. p. 489 f.), wenn man nur festhält, dass auch bei ihr die locale Bedeutung des *ἔμπροσθεν* nicht verändert wird (vrgl. Gen. 48, 20.). Richtig erklärt übrigens auch *Hengstenb.* beide Glieder zeitlich, besteht jedoch auf eine Beziehung auf Mal. 3, 1., wovon aber u. St. keinen Anklang hat.

**) *Nonnus: πρῶτος ἐμεῖο βέβηκεν, ὀπίστερος ὅστις ἱκάνει.*

angekommen, d. h. mein *Meister* geworden. Allein das Acumen des Spruchs liegt grade darin, dass ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμ. etwas noch *Zukünftiges* aussagt, wie diess auch dem sollennen ἔρχεσθαι vom Messianischen Kommen entspricht. Richtiger daher *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 10 ff.: *der hinter mir her kommt, hat mich überholt*, wobei aber letzteres (ἔμπρ. μου γέγ.) den höhern *Rang* abbilden soll, was zu dem offenbar zeitlichen Begründungssatze ὅτι πρῶτός μου ἦν nicht passt. Ganz verfehlt verlegt *B. Crus.* das ἔμπρ. μου γέγονεν in den *göttlichen Rathschluss*. — ὅτι πρῶτός μου ἦν) giebt Aufschluss über das vorherige Oxymoron: *denn eher als ich war er vorhanden.* Die Beziehung auf den *Rang* (*Chrys.*, *Erasm.*, *Beza*, *Calvin*, *Grot.* u. M. auch *B. Crus.* u. *Hofm.* Schriftbew. l. l.), nach welcher zu fassen wäre: *er war mehr als ich,* scheitert an dem ἦν, statt dessen ἐστίν stehen müsste, auch abgesehen von der Tautologie des Begründungssatzes. Nur die *zeitliche* Fassung (d. i. nur die Präexistenz des Logos) giebt die Lösung des scheinbaren Widerspruchs von Subject und Prädicat in der vorherigen Aussage. — πρῶτος im Sinne von πρότερος, nach der Vorstellung: *zuerst im Vergleich mit mir.* S. Herm. ad Viger. p. 718. *Dorvill.* ad Charit. p. 478. Lips. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 421. — Die *Idee der Präexistenz* des Messias dem Täufer abzusprechen und ihm den Ausspruch von dem Evangelisten nur in den Mund legen zu lassen (*Strauss*, *Weisse*, *B. Bauer*, *de Wette* u. M.), ist um so weniger zu begründen, je acuminöser und eigenthümlicher das Zeugniss ist, je grösseres Gewicht Johannes d. Ev. darauf legt, je weniger sich in Abrede stellen lässt, dass tiefer schauende Männer durch alttestam. Stellen wie Mal. 3, 1. Jes. 6, 1 ff. Dan. 7, 13 ff. bis zu jener Idee dringen konnten, die auch Rabbinisch bezeugt ist (*Bertholdt* Christol. p. 131.), und je entschiedener der Täufer unter dem Einflusse göttlicher Offenbarung stand als der letzte der Propheten.

V. 16. Nicht die Rede des Täufers (*Heracl.*, *Orig.*, *Chrys.*, *Rupert.*), wogegen ἡμεῖς πάντες entscheidet, sondern die des *Evangelisten* setzt sich fort. — ὅτι (s. d. krit. Anm.) führt *die eigene überschwengliche Gnadenerfahrung der Gläubigen*, und zwar im Rückblicke auf den Schluss von V. 14., in der Form einer *Bestätigung des Johannes-Zeugnisses* V. 15. ein: „Mit Recht hat der Täufer ihn dermaassen als den schon vormenschlich existirt habenden ἐρχόμενος kenntlich gemacht, denn aus seiner Fülle haben wir alle genommen u. s. w. — ἐκ τοῦ πληρώμ. αὐτοῦ)

Rückbeziehung auf V. 14.: πλήρης χάρ. κ. ἀληθ. Daher: *aus dem, wovon er voll war;* πλήρωμα im *passiven* Sinne, *Fritzsche* ad Rom. II. p. 471. Der Ausdruck und Begriff von πλήρωμα war hier vom nächsten Contexte so natürlich gegeben, dass es durchaus unbefugt ist, den Sitz im Gnosticismus, namentlich der Valentinianer (*Schwegl.*, *Hilgenf.*), zu finden. — ἡμεῖς πάντες) ἡμεῖς, *wir unsern Theils*, hebt die eigene Erfahrung der Gläubigen (die den Ungläubigen fremd geblieben war, V. 10. 11.) hervor. — ἐλάβομεν) absolut: *wir haben genommen.* — καί) *und zwar.* S. *Winer* Gramm. p. 388. *Hartung* Partikell. I. p. 145. — χάριν ἀντὶ χάριτος) *Gnade für Gnade*, ist nicht mit *Chrys.*, *Cyrill.*, *Sever.*, *Nonn.*, *Theophyl.*, *Erasm.*, *Beza*, *Aret.*, *Calov.*, *Jansen*, *Wolf*, *Lampe* u. V. auch *Paulus* zu erklären *): *die neutestamentliche Gnade nach der alttestamentlichen* (*Euth. Zig.*: τὴν καινὴν διαθήκην ἀντὶ τῆς παλαιᾶς), da V. 17. ὁ νόμος und ἡ χάρις einander *entgegengesetzt* werden, und da überhaupt im N. T. χάρις das specifische Wesen nur der *christlichen* Heilsanstalt ist (vergl. bes. Rom. 6, 14 f.); sondern nach *Beza's* Andeutung mit *Bengel* u. d. meisten Neueren (auch *Lücke*, *Olsh.*, *Tholuck*, *Klee*, *Maier*, *B. Crus.*, *de Wette*, *Luthardt*): *so dass immer wieder neue Gnade an die Stelle der vorher empfangenen trat.* „Proximam quamque gratiam satis quidem magnam gratia subsequens cumulo et plenitudine sua quasi obruit", *Beng.* Diese Fassung wird durch Theogn. Sent. 344.: ἀντ' ἀνιῶν ἀνίας, Philo de poster. Caini I. p. 254. Chrys. de sac. 6, 13., so wie überhaupt durch die Grundbedeutung von ἀντί (Gnade mit Gnade wechselnd) philologisch hinreichend gerechtfertiget, ist der Vorstellung des πλήρωμα, aus welchem genommen wird, contextmässig entsprechend, und wird durch das successive Sachverhältniss an sich (Rechtfertigung, Friede mit Gott, Hoffnung u. s. w., s. z. B. Rom. 5, 1 ff.) unterstützt. Joh. hätte χάριν ἐπὶ χάριν schreiben können (Phil. 2, 27.), hat es aber anders *gedacht.*

V. 17. Gegensätzliche Begründung von χάριν ἀντὶ χάρ.: „denn wie hoch steht über dem, was einst durch Mose gegeben ward, das, was durch Jesum Christum eingetreten ist!" Jenes ist das *Gesetz,* wie bei Paulus als *Gegentheil* der Gnade aufgefasst, sofern es nur verpflichtet, verurtheilt

---

*) *Augustin.* fasst χάριν von der Gnadengabe des ewigen Lebens, und χάριτος von der Rechtfertigung. Derselbe stimmt jedoch zu Ps. 51. mit *Chrys.* S. auch Augustin. ep. 11.

und das Bedürfniss der Gnade zwar erregt und schärft, aber nicht befriediget, welches letztere durch Christum verwirklichet worden. — ἡ χάρις) im *bestimmten* und *sollennen* Sinne der Erlösung, daher mit Artikel, und daher hier auch in pragmatischer Beziehung auf V. 14. καὶ ἡ ἀλήθεια hinzugefügt, welches, so wie alle Gnadenerweisungen Christi, V. 16. in dem allgemeinen χάριν ἀντὶ χάρ. mit begriffen war. Auch die ἀλήθεια aber war nicht im Gesetze gegeben, weil dessen Inhalt zwar nicht Unwahrheit, doch nur Typus und Vorbereitung auf die absolute Wahrheitsoffenbarung in Christo, und daher zur Aufhebung bestimmt war (Hebr. 10, 1 ff. 7, 18.). — ἐγένετο) nicht zur Bezeichnung des Selbstwerkes des Logos (Clem. Paedag. 1, 7.), wogegen schon διά sein würde, oder Gottes (*Orig.*), dessen Werk ja auch das Gesetz war, ist hier nicht wieder ἐδόθη gesetzt, sondern die Nüance des Sinnes liegt darin, dass Beides die geschichtliche Erscheinung *nach ihrem wirklichen Hergange* ausdrückt. Dieser war beim *Gesetze* ein *Geben* desselben, bei der *Gnade und Wahrheit* aber ein *Werden*, ein *Entstehen*, nicht schlechthin, sondern im Verhältnisse zu den Menschen, für welche sie vorher erfahrungsmässig nicht vorhanden gewesen waren, nun aber in der Erscheinung und dem Werke Christi ihre geschichtliche Entstehung entwickelten. Vergl. 1. Kor. 1, 30. — Beachte, wie passend, der schöpferischen Kunstanlage des Prologs angemessen, nachdem bereits die Fleischwerdung des Logos und dessen daran sich knüpfende Herrlichkeitsoffenbarung mit gleichender Begeisterung dargestellt ist, nun erst der grosse geschichtliche Name, welcher den menschgewordenen Logos in seiner ganzen Person bezeichnet, ausgesprochen wird: *Jesus Christus*. Vrgl. 1. Joh. 1, 1—3. Erst jetzt ist der Prolog in seiner Entwickelung so weit, dass Jesus Christus, die historische Person des λόγος ἔνσαρκος (die daher um so weniger gleich von vorne herein mit *Hofm.* u. *Luthardt* unter dem Logos zu denken ist), vor den Blick des Lesers tritt, welcher jetzt aber auch die ganze gottmenschliche Herrlichkeit desselben in diesem Namen zusammenzufassen weiss.

V. 18. giebt Aufschluss über das eben gesagte ἡ ἀλήθεια *) διὰ Ἰ. Χ. ἐγένετο, — dazu gehörte unmittelbare intuitive Erkenntniss Gottes, die nur sein eingeborener Sohn

*) nicht auch mit über ἡ χάρις (*Luthardt*), da ἑώρακε und ἐξηγήσατο nur dem Begriffe der *Wahrheit*, welche das Geschauthaben Gottes dolmetscht, correlat ist.

Rückbeziehung auf V. 14.: πλήρης χάρ. κ. ἀληθ. Daher: *aus dem, wovon er voll war;* πλήρωμα im *passiven* Sinne, *Fritzsche* ad Rom. II. p. 471. Der Ausdruck und Begriff von πλήρωμα war hier vom nächsten Contexte so natürlich gegeben, dass es durchaus unbefugt ist, den Sitz im Gnosticismus, namentlich der Valentinianer (*Schwegl.*, *Hilgenf.*), zu finden. — ἡμεῖς πάντες) ἡμεῖς, *wir unsern Theils,* hebt die eigene Erfahrung der Gläubigen (die den Ungläubigen fremd geblieben war, V. 10. 11.) hervor. — ἐλάβομεν) absolut: *wir haben genommen.* — καί) *und zwar.* S. *Winer* Gramm. p. 388. *Hartung* Partikell. I. p. 145. — χάριν ἀντὶ χάριτος) *Gnade für Gnade,* ist nicht mit *Chrys.*, *Cyrill.*, *Sever.*, *Nonn.*, *Theophyl.*, *Erasm.*, *Beza, Aret.*, *Calov.*, *Jansen*, *Wolf*, *Lampe* u. V. auch *Paulus* zu erklären *): *die neutestamentliche Gnade nach der alttestamentlichen* (*Euth. Zig.*: τὴν καινὴν διαθήκην ἀντὶ τῆς παλαιᾶς), da V. 17. ὁ νόμος und ἡ χάρις einander *entgegengesetzt* werden, und da überhaupt im N. T. χάρις das specifische Wesen nur der *christlichen* Heilsanstalt ist (vergl. bes. Rom. 6, 14 f.); sondern nach *Beza's* Andeutung mit *Bengel* u. d. meisten Neueren (auch *Lücke, Olsh.*, *Tholuck, Klee*, *Maier*, *B. Crus.*, *de Wette*, *Luthardt*): *so dass immer wieder neue Gnade an die Stelle der vorher empfangenen trat.* „Proximam quamque gratiam satis quidem magnam gratia subsequens cumulo et plenitudine sua quasi obruit", *Beng.* Diese Fassung wird durch Theogn. Sent. 344.: ἀντ' ἀνιῶν ἀνίας, Philo de poster. Caini I. p. 254. Chrys. de sac. 6, 13., so wie überhaupt durch die Grundbedeutung von ἀντί (Gnade mit Gnade wechselnd) philologisch hinreichend gerechtfertiget, ist der Vorstellung des πλήρωμα, aus welchem genommen wird, contextmässig entsprechend, und wird durch das successive Sachverhältniss an sich (Rechtfertigung, Friede mit Gott, Hoffnung u. s. w., s. z. B. Rom. 5, 1 ff.) unterstützt. Joh. hätte χάριν ἐπὶ χάριν schreiben können (Phil. 2, 27.), hat es aber anders *gedacht.*

V. 17. Gegensätzliche Begründung von χάριν ἀντὶ χάρ.: „denn wie hoch steht über dem, was einst durch Mose gegeben ward, das, was durch Jesum Christum eingetreten ist!" Jenes ist das *Gesetz,* wie bei Paulus als *Gegentheil* der Gnade aufgefasst, sofern es nur verpflichtet, verurtheilt

---

*) *Augustin.* fasst χάριν von der Gnadengabe des ewigen Lebens, und χάριτος von der Rechtfertigung. Derselbe stimmt jedoch zu Ps. 51. mit *Chrys.* S. auch Augustin. ep. 11.

und das Bedürfniss der Gnade zwar erregt und schärft, aber nicht befriediget, welches letztere durch Christum verwirklichet worden. — ἡ χάρις) im *bestimmten* und *sollennen* Sinne der Erlösung, daher mit Artikel, und daher hier auch in pragmatischer Beziehung auf V. 14. καὶ ἡ ἀλήθεια hinzugefügt, welches, so wie alle Gnadenerweisungen Christi, V. 16. in dem allgemeinen χάριν ἀντὶ χάρ. mit begriffen war. Auch die ἀλήθεια aber war nicht im Gesetze gegeben, weil dessen Inhalt zwar nicht Unwahrheit, doch nur Typus und Vorbereitung auf die absolute Wahrheitsoffenbarung in Christo, und daher zur Aufhebung bestimmt war (Hebr. 10, 1 ff. 7, 18.). — ἐγένετο) nicht zur Bezeichnung des Selbstwerkes des Logos (Clem. Paedag. 1, 7.), wogegen schon διά sein würde, oder Gottes (*Orig.*), dessen Werk ja auch das Gesetz war, ist hier nicht wieder ἐδόθη gesetzt, sondern die Nüance des Sinnes liegt darin, dass Beides die geschichtliche Erscheinung *nach ihrem wirklichen Hergange* ausdrückt. Dieser war beim *Gesetze* ein *Geben* desselben, bei der *Gnade und Wahrheit* aber ein *Werden*, ein *Entstehen*, nicht schlechthin, sondern im Verhältnisse zu den Menschen, für welche sie vorher erfahrungsmässig nicht vorhanden gewesen waren, nun aber in der Erscheinung und dem Werke Christi ihre geschichtliche Entstehung entwickelten. Vergl. 1. Kor. 1, 30. — Beachte, wie passend, der schöpferischen Kunstanlage des Prologs angemessen, nachdem bereits die Fleischwerdung des Logos und dessen daran sich knüpfende Herrlichkeitsoffenbarung mit gleichender Begeisterung dargestellt ist, nun erst der grosse geschichtliche Name, welcher den menschgewordenen Logos in seiner ganzen Person bezeichnet, ausgesprochen wird: *Jesus Christus*. Vrgl. 1. Joh. 1, 1—3. Erst jetzt ist der Prolog in seiner Entwickelung so weit, dass Jesus Christus, die historische Person des λόγος ἔνσαρκος (die daher um so weniger gleich von vorne herein mit *Hofm.* u. *Luthardt* unter dem Logos zu denken ist), vor den Blick des Lesers tritt, welcher jetzt aber auch die ganze gottmenschliche Herrlichkeit desselben in diesem Namen zusammenzufassen weiss.

V. 18. giebt Aufschluss über das eben gesagte ἡ ἀλήθεια *) διὰ Ἰ. Χ. ἐγένετο, — dazu gehörte unmittelbare intuitive Erkenntniss Gottes, die nur sein eingeborener Sohn

---

*) nicht auch mit über ἡ χάρις (*Luthardt*), da ἑώρακε und ἐξηγήσατο nur dem Begriffe der *Wahrheit*, welche das Geschauthaben Gottes dolmetscht, correlat ist.

hatte. — *οὐδείς*) kein Mensch, auch Mose nicht. — *ἑώρακε*) nicht *perfecte cognovit* u. dergl. (*Kuinoel* u. M.), sondern: *hat gesehen, geschaut* (vrgl. 3, 11.), vom Anschauen des *Wesens* Gottes (Ex. 33, 20.), mit Ausschluss der Visionen, Theophanieen u. dgl. Es geht nach dem Context auf den *unmittelbaren* Anblick der wesentlichen göttlichen Herrlichkeit, welchen kein Mensch haben konnte (Ex. l. l.), welchen aber Christus in seinen präexistenten Zustande als *λόγος* gehabt hat, und seit seiner Erhöhung wieder hat. — *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπ. τοῦ πατρός*) Da *ἐξηγήσ.* auf den *irdischen* Zustand des Eingeborenen geht, mithin *ὤν* nicht auf den *vormenschlichen* Zustand desselben sich beziehen, aber gleichwohl mit *ἐξηγήσ.* der Zeit nach nicht zusammenfallen kann, weil bei Christo während seiner irdischen Lebenszeit das *εἶναι εἰς τον κόλπ. τοῦ πατρός* nicht statt fand (vrgl. vielmehr 1, 52.) *): so ist die richtige Fassung die, dass Joh., als er *ὁ ὢν εἰς τ. κ. τ. π.* schrieb, vom Standpunkte *seiner* Gegenwart sich ausgedrückt und an den *erhöheten* Christus gedacht hat, welcher in den Schooss des Vaters, also in den Zustand des *εἶναι πρὸς τὸν θεόν*, zurückgekehrt ist. So auch *Hofm.* Schriftbew. I. p. 117. II. 1. p. 22. Daher ist auch der Ausdruck der Richtung *εἰς τὸν κόλπ.* zu erklären (Mark. 2, 1. Luk. 11, 7. al.), bei welchem *εἰς* das Moment des *Hingelangtseins* als das in der Vorstellung vorherrschende zu erkennen giebt (*Ellendt* Lex. Soph. I. p. 537. *Kühner* II. p. 317.), nicht das Moment des *Hingelehntseins* (*Winer*, *Lücke*, *Tholuck*, *Maier* u. M.), zu dessen Annahme weder das einfache *ὤν* (für welches Analogieen wie *in aurem dormire* nicht passen) noch *εἰς*, statt dessen etwa *πρός* (Hom. Il. 6, 467.) oder *ἐπί* mit Accus. erwartet werden müsste, berechtiget. Man würde diese erkünstelte Erklärung des *εἰς* nicht gesucht haben, hätte man nicht *ὤν* als *zeitloses* Praesens (*de Wette*), welches ein *inhärirendes* Verhältniss (*Lücke*) ausdrücke, gefasst, und in dieser Fassung auch auf den irdischen Zustand des Sohnes bezogen. Der *Sache* nach ist das *εἶναι εἰς τ. κόλπ. τ. πατρ.* nicht verschieden von *εἶναι πρὸς τ. θεόν* V. 1., aber die vollste Gottesgemeinschaft nicht vor

*) Daher ist nicht mit *Brückner* zu sagen, es werde ein Verhältniss des *μονογενής* veranschaulicht, welches nicht durch die Menschwerdung unterbrochen sei. Die Gemeinschaft des Menschgewordenen mit Gott ist geblieben, Er in Gott u. Gott in ihm, aber nicht in derselben metaphysischen Weise, wie vor der Menschwerdung u. nach der Erhöhung.

der Menschwerdung (*Luthardt*), sondern nach der Erhöhung ausdrückend und das *Liebes*verhältniss (κόλπον) dabei versinnlichend, übrigens ist von der Art des triclinarischen Zutischeliegens (13, 23.) entlehnt (so gewöhnlich, aber von der Gemeinschaft mit *Gott* nicht passend, auch noch *Tholuck* u. *Maier*), sondern von der väterlichen Umarmung (Luk. 16, 22.). In *pragmatischer* Beziehung ist ὁ ὢν etc. das *Siegel* des ἐξηγήσατο, nicht aber mit *Hilgenf.* aus der gnostischen Idee des πλήρωμα zu erklären. — ἐκεῖνος) mit grossem Nachdruck und gen Himmel weisend *). — ἐξηγήσ.) nämlich den Inhalt seines Gottgeschauthabens. Das Wort ist vom *Erklären*, Dolmetschen *göttlicher* Dinge sollenn. Plato Pol. 4. p. 427. C. Theag. p. 131. Xen. Cyr. 8, 3, 11. Lys. 6, 10. *Wetst.* u. *Kypke* z. u. St., vrgl. die ἐξηγηταί in Athen: *Ruhnken* ad Tim. p. 109. Joh. hat das Wort sonst nicht, daher diese *besondere* Beziehung in der *Wahl* desselben um so mehr anzunehmen ist, je treffender sie zum Context passt (gegen *Lücke* u. *Maier*). Vrgl. LXX. Lev. 14, 57.

Anmerkung. Der Prolog, der übrigens nicht mit *Reuss* blos auf V. 1—5. zu beschränken ist, ist nicht *Geschichte des Logos*, welche bis V. 13. ihn *vor* der Menschwerdung, und V. 14 ff. den *Menschgewordenen* darstelle (*Olsh.*), wogegen entscheidend ist, dass bereits V. 6—13. die Zeit des *menschlichen* Daseins desselben betreffen, und dass namentlich die Kindschaft der Gläubigen V. 12 f. nicht anders als im specifisch *christlichen* Sinne gefasst werden kann. Joh. will vielmehr in gedrungenen grossartigen Zügen einen tiefdringenden *Gesammtblick in das Wesen und Wirken* des Logos gewähren, welches letztere, das Wirken, in Bezug auf die Welt das *schöpferische*, in Bezug auf die Menschen das *Licht* sei. Wie dieses Logos-Wirken geschichtlich *war*, so musste es auch einen geschichtlichen Charakter in seiner *Darstellung* tragen, aber nicht so, dass eine förmliche Geschichte erst des λόγος ἄσαρκος (die nicht gegeben werden *konnte*) und dann des λόγος ἔνσαρκος (die den Inhalt des *Evangel. selbst* ausmacht) gegeben werden sollte, sondern so, dass das Ganze ein *geschichtliches Gemälde* ist, auf welchem wir in der durch die Schöpferkraft des Logos gewordenen Welt sein *Licht* leuchten sehen vor und nach und mittelst der Menschwerdung. Diess zugleich gegen *Hilgenf.* p. 60 ff., nach welchem im Prolog „die Gnosis der absoluten Religion von ihrer unmittel-

*) Wie Homer (s. *Nitzsch* Anm. I. p. 37.), so will im N. T. namentlich Johannes nicht blos *gelesen*, sondern *gesprochen* sein.

barsten Grundlage an bis zu ihrer höchsten Vollendung die Reihe ihrer geschichtlichen Vermittlungen durchläuft. Nach *Köstlin* p. 102 ff. wird das ganze Christenthum *dreimal* kurz von Anfang bis auf die Gegenwart dargestellt, und zwar 1) vom Standpunkte Gottes und seines Verhältnisses zur Welt aus, V. 1—8., dann 2) vom Verhältnisse des Logos zur Menschheit aus, V. 9—13., und endlich 3) im Einzelnen V. 14–18., wobei das Ende zum Anfange V. 1. zurückkehre. Allein ein dreimaliger Anfang (welchen auch *Kaeuffer* in d. Sächs. Stud. 1844. p. 103 ff. annimmt) ist weder formell angedeutet noch wirklich gemacht, da V. 9. zu ἦν nicht ὁ λόγος das Subject ist, dieses ἦν auch contextmässig auf die Zeit Johannis d. T. sich beziehen muss, *Köstlin's* Zusammenfassung u. Erklärung von ἦν — ἐρχόμενον aber ganz unstatthaft ist *), und da im letzten Theile von V. 14. an der Gegensatz von Aufnahme und Nichtaufnahme, welcher doch in den beiden ersten Theilen so wesentlich war, gar nicht wiederkehrt. Das einfach Textmässige ist Folgendes: Der Prolog besteht aus 3 Theilen, nämlich: 1) Joh. giebt in kurzen grossartigen Zügen eine Darstellung a) des uranfänglichen *Seins* des Logos V. 1. u. 2. und b) des *schöpferischen* Werkes desselben V. 3., wornach er 2) ihn, in welchem Leben war, als *das Licht der Menschen* darstellt V. 4 ff., und zwar a) wie er es einst noch ohne den Gegensatz der Finsterniss gewesen, V. 4., und b) wie er es in diesem Gegensatz sei V. 5. Dieses Leuchten in der Finsterniss ist fortwährend (daher φαίνει V. 5.), und der damit gegebene tragische Gegensatz entwickelt sich nun vor unseren Augen bis V. 13. so: „Obgleich *Johannes* auftrat und vom Lichte zeugete, nicht selbst das Licht, sondern des Lichtes Zeuge (V. 6—8.); obgleich es *vorhanden* war, das wahrhaftige Licht (V. 9.); obgleich es *in der Welt* war und diese durch dasselbe *geworden* ist, so erkannte man ihn doch nicht; obgleich er in sein *Eigenthum* trat, seine Eigenen nahmen ihn doch nicht auf (V. 10 f.), wogegen die ihn Annehmenden die Ermächtigung zur geistlichen Gotteskindschaft von ihm empfingen (V. 12 f.). Endlich 3) dieses Glück der Gläubigen, dem geschichtlich gekommenen Logos verdankt, drängt nun den Ap. noch die *Art und Weise* hervorzuheben, *wie derselbe geschichtlich erschienen sei* (seine *Fleischwerdung*) und *seine Herrlichkeit offenbart habe* V. 14—18. Der Prolog *ent-*

---

*) Er trägt folgenden Sinn hinein: „*Es war ein kommendes*, d. h. es war wirklich *eine Zeit*, *da* das Licht, das nach V. 9. jeden Menschen erleuchtet, dessen Wesen eben darin besteht, die Heiden sowohl als namentlich die Juden (V. 6—8.) zu erleuchten, in der Welt erschien, um diess zu thun (V. 9.); es war wirklich da, ihr Ungläubigen (V. 10.)!“

hebt zwar nicht (gegen *Baur*) das Historische seinem eigentlichen Boden und rückt es in die metaphysische Sphäre hinauf, aber er deckt seine metaphysische Seite, seinen jenseit der Erscheinung liegenden wesentlichen Inhalt und Zusammenhang auf, und fasst es im Lichte seines metaphysischen Zusammenhangs nach seinem *Wesen* und *Gegensatz* zusammen, wovon die folgende Specialgeschichte des Evangeliums die empirische Ausführung und den Nachweis der historischen Wahrheit giebt. Man kann die drei Theile des Prologs so bezeichnen: 1) des Logos *vorweltliches Sein und schöpferisches Wirken*, V. 1—3.; 2) *sein Wirken als das Licht der Menschen*, und dessen Gegensatz, V. 4—13.; 3) *die durch die Fleischwerdung geschehene Offenbarung seiner Herrlichkeit*, V. 14—18. Oder am kürzesten: der Logos 1) als der *Schaffende*, 2) als der *Lichtquell*, 3) als *gottmenschliche Erscheinung*.

V. 19 f. Der Prolog ist geschlossen; die eigentliche Geschichtserzählung beginnt, und zwar ganz wie in der urevangelischen Praxis (vrgl. Mark. 1.) mit dem Zeugniss *Johannis d. T.* — *καί*) *und*, um nun zunächst das schon V. 15. erwähnte Zeugniss Joh. zu berichten; denn *dieses*, nicht ein *zweites* Zeugniss ist gemeint (*Orig.*), s. V. 27. 30. — *αὕτη*) Folgendes ist das Zeugniss Joh., welches er ablegte, als u. s. w. *). Statt ὅτι setzt der Evang. ὅτε, weil die *Zeit*vorstellung bei ihm vorherrschte. Vgl. *Pflugk* ad Hec. 107. *Kühner* II. p. 480. Hätte er ὅτι geschrieben, so hätte er gedacht: darin besteht das Zeugniss, dass die Juden zu ihm schickten und er bekannte u. s. w. — *οἱ Ἰουδαῖοι*) heisst auch in solchen Stellen wie hier, wo es nicht blose indifferente Volksbezeichnung ist (wie 3, 1. 4, 22. 18, 33 ff. u. oft), nichts Anderes als *die Juden*, aber Johannes, als er schrieb, selbst vom Judenthum gelöst, lässt so die *Judenschaft* als die alte Religionsgemeinde, von der sich die christliche bereits völlig getrennt hat, beständig im *gegnerischen* Sinne dem Herrn und seinem Werke gegenüber erscheinen, als die oppositionelle Körperschaft des alten theokratischen Volks gegen die neue Gottesgemeinde und ihr Haupt. S. *Fischer* in d. Tüb. Zeitschr. 1840. 2. p. 96 ff., dessen hieraus abgeleiteten Zweifeln an der Aechtheit des Evang. (vgl. auch *Hilgenf.* p. 194.) gänzlich kein Gewicht zukommt, da Joh. aller-

*) Nach *Orig.* u. *Cyrill.* beginnen *Paulus* u. *B. Crus.* mit ὅτε einen neuen Satz, von welchem *καὶ ὡμολόγησε* etc. der Nachsatz sein soll, — gegen die Einfachheit des Johanneischen Styls, und das *καί* wäre nur im Wege.

dings auf seinem hohen und christlich kosmopolitischen Standpunkte mit seiner particularistischen Nationalität gebrochen hat. S. *Ewald* Jahrb. III. p. 153. Uebrigens muss in den einzelnen Stellen immer der *Context* ergeben, *wer*, geschichtlich näher betrachtet, die handelnden Personen waren, in denen sich *οἱ Ἰουδαῖοι* darstellten, wie hier, wo offenbar der das alte Religionsvolk vertretende *Sanhedrin* es gewesen ist. — *καὶ Λευΐτας*) also Priester mit ihren *Subalternen*, — deren Miterwähnung ein Zug der Johanneischen *Genauigkeit* der Geschichtsdarstellung ist, verschieden von der Weise der Synoptiker, aber grade dadurch nicht Verdacht gegen die Aechtheit erregend, sondern die Unabhängigkeit und die Originalität des Joh. bezeugend (gegen *Weisse*; grade ein Pseudojohannes würde etwa *Schriftgelehrte*, oder *Aelteste* neben den Priestern erwähnt haben), welcher überhaupt die bei den Synoptikern so oft genannten Schriftgelehrten und Aeltesten als ihm bereits fern und fremd Gewordene nicht mehr anführt. — *σὺ τίς εἶ*) denn Joh. *taufte* (V. 25.), was sich auf das Messiasreich bezog (Ez. 36, 25 f. 37, 23. Zach. 13, 1.), — überhaupt hatte er grosses prophetisches Aufsehn erregt, und selbst die Meinung, dass er der Messias sei, erweckt (Luk. 3, 15.); daher die Frage von der obersten geistlichen Behörde *berechtigt* war, Deut. 18, 21 f. Matth. 21, 23. Die an sich ganz unverfänglich gebildete Frage nach seiner persönlichen Amtsstellung (was nicht mit *Chrys*. u. M. aus einer *inducirenden* Absicht, sondern aus der *Behörden*-Stellung zu erklären ist) hat doch die Annahme zur Voraussetzung, dass Joh. sich als Messias ansehe; daher seine Antwort V. 20. Zu rasch schliesst *Luthardt* aus der Frage, wie sie gestellt ist: an der Person, nicht am Beruf und am Willen Gottes sei ihnen gelegen. Den Beruf und göttlichen Willen würden sie aus der *Person* entnommen haben, wie auch ihre V. 25. gethane Frage zeigt. — *ἐξ Ἱεροσ.*) gehört zu *ἀπέστειλαν*. — *καὶ ὡμολόγ.*) noch von *ὅτε* abhängend. — *ὡμολ. κ. οὐκ ἠρνήσ.*) nachdrückliche Hervorhebung des unumwundenen Bekenntnisses. Vergl. Dem. de Chers. 108. 73.: *λέξω πρὸς ὑμᾶς καὶ οὐκ ἀποκρύψομαι.* S. *Bremi* z. d. St. *Valcken.* Schol. ad Act. 13, 11. *Winer* Gramm. p. 537. — *καὶ ὡμολ.*) das erste *κ. ὡμολ.* war absolut, dieses zweite hat die folgende Rede (*ὅτι* recitativ.) zum Inhalt. Uebrigens „vehementer auditorem commovet ejusdem redintegratio verbi", *ad Herenn.* 4, 28. — Nach der richtigen Wortstellung (s. d. krit. Anm.) *ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ Χ.* hat *ἐγώ* den Nachdruck: *ich meines Theils*,

worin liegt, dass er einen *Andern* kennt, welcher der Messias ist.

V. 21. In Folge dieser Verneinung war nun das Nächste, zu fragen, ob er der als unmittelbarer Vorgänger des Messias nach Mal. 4, 5. erwartete (vom Himmel zurückerwartete) *Elias* sei. — τί οὖν) sc. *ἐστί, was ist also* (wenn du nicht der Messias bist) *der Fall?* wie verhält sich also die Sache? — *Elias bist du?* So gestellt, setzt die Frage als gewiss voraus, dass *dafür* sich Joh. ausgeben müsse, nachdem er die Messianität von sich verneint hatte. — οὐκ εἰμί) So *konnte* er ungeachtet des Luk. 1, 17. Matth. 11, 14. 17, 10. Enthaltenen antworten (gegen *Hilgenf.*), da er bei den Fragern nur den Gedanken an den *wirklichen*, nicht idealen Elias vorauszusetzen hatte. Treffend *Bengel:* „omnia a se amolitur, ut Christum confiteatur et ad Christum redigat quaerentes.“ In welchem Sinne er dennoch der Elias war (Matth. 11, 10. 14.), war er sich nach V. 23. bewusst, hat aber nach der eigentlich gemeinten Frage keinen Anlass, über deren Sinn hinauszugehen und sich den mystischen Elias-Charakter namentlich beizulegen, was weder vorsichtig noch heilsam gewesen wäre. — ὁ προφήτης εἶ σύ;) ohne erzählende Anknüpfung, das Rasche, Hastige des Fragenverlaufs darstellend. ὁ προφήτης ist durch den Artikel als der *bewusste, verheissene* Prophet bezeichnet, und kann nach dem bereits vorangegangenen Ἠλίας εἶ σύ eben nur ein *Namenloser* sein, daher nicht *Jeremias*, nach Matth. 16, 14. (*Grot.*, *Kuinoel*, *Olsh.*, *Klee*), sondern *der Deut.* 18, 15. *Gemeinte*, dessen Deutung auf den Messias selbst (Act. 3, 22. 7, 37. Joh. 6, 14.) wenigstens nicht allgemein war (vergl. 7, 40.), und von den Fragenden nicht getheilt wurde, welche vielmehr nach der absteigenden Klimax ihrer Fragepunkte einen Geringern als Elias dabei gedacht haben müssen, oder überhaupt irgend einen Unbestimmten nach schwankender Vorstellung, welcher als „der Prophet“ zu erwarten sei*). Gut drückt *Nonnus* das Namenlose und Eminente des ὁ προφήτης aus: μὴ σύ μοι, ὃν καλέουσι, θεηγόρος ἐσσὶ προφήτης, ἄγγελος ἐσσομένων; — οὔ) Beachte die kurzen, decidirten Verneinungen.

*) *Luthardt* denkt an den Propheten im zweiten Theil des Jesaias. Vrgl. *Hofm.* Weissag. u. Erf. II. p. 69. Dazu würde passen, dass Joh. aus Jes. 40. hernach Bescheid giebt. Hätten aber die Frager Jes. 40 ff. im Sinne gehabt, so würden sie wohl auch das gemeinte Subject charakteristischer, nämlich als den *Knecht Gottes* bezeichnet haben.

V. 22 f. Jetzt die Frage, auf welche eine blose Verneinung nicht folgen *konnte.* — Darauf die *positive* Antwort aus Jes. 40, 3. (nach d. LXX., mit der Abweichung εὐθύν. statt ἑτοιμάσατε). Uebrigens s. z. Matth. 3, 3. Sich als *Stimme* zu bezeichnen, war in den prophetischen Worten *gegeben*, und das dabeistehende βοῶντος entfernt den Gedanken, welchen *Baur* p. 101. hat, Joh. wolle sich hier gleichsam jedes *persönlichen* Charakters *entäussern.* Nach *Hilgenf.* Evang. p. 236. hat der Evangelist die von den Synoptikern auf den Täufer angewandte Schriftstelle „ihm endlich selbst in den Mund gelegt."

V. 24 ff. Dieses weitere Inquiriren findet eine pragmatische Auskunft in der *Pharisäer* Art (denn aus dieser gelehrten und gewandten Secte hatte der Sanhedrin seine Gesandten erlesen), die nach ihrem traditionellen Standpunkte nur den bestimmten Personen des Messias, des Elias und des verheissenen Propheten eine so tief greifende reformatorische Neuerung, wie das Taufen war, wegen seines Zusammenhanges mit dem Messiasreiche, hätten einräumen können, nicht aber dem Manne eines so unbestimmten Berufes, den sich derselbe aus Jes. 40, 3. beigelegt hatte, welche Stelle sie messianisch zu deuten nicht begriffen hatten und aus ihren Schulen nicht gewohnt waren. Daher jetzt grade die Notiz: οἱ ἀπεστ. ἦσαν ἐκ τῶν Φαρισ., die nicht eine *nachträgliche* zur Erklärung der *Feindseligkeit* der Frage ist (*Lücke* u. M.). — Die *Antwort Johannis* entspricht dem, was er V. 23. von sich ausgesagt hatte, dass er auf den Messias vorzubereiten bestimmt sei. So war auch seine Taufe nur eine vorbereitende, nicht die Geistestaufe, die dem Messias vorbehalten war (V. 33.), sondern eine Wassertaufe, aber schon in ihrer Mitte befand sich der weit Grössere, dem dieses Wassertaufen galt. Im *ersten* Versgliede ἐγὼ βαπτ. ἐν ὕδατι liegt also, dass er sich mit seinem Taufen nichts, was dem Messias zukomme (das Geistestaufen) anmaasse, und dieser Theil bezieht sich auf jenes εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ Χριστός V. 25.; im *zweiten* Versgliede aber μέσος δὲ etc., dass dieses sein vorbereitendes Taufen jetzt die Berechtigung der nach seiner Stellung zum Messias (V. 23.) gottgeordneten Nothwendigkeit habe, da der Messias bereits in ihrer Mitte sei, mithin das, was sie dem Elias oder dem Propheten einräumten, seinerseits nicht unterbleiben dürfe, und dieser Theil der Antwort bezieht sich auf jenes οὐδὲ Ἠλίας οὐδὲ ὁ προφήτης V. 25. So ist die Frage τί οὖν βαπτίζεις mit einem *Doppel*grunde beantwortet. Viel Unzutreffendes bei den Auslegern, welche den

Zusammenhang nicht hinreichend beachteten, wie z. B. *de Wette* die Angemessenheit der Antwort zur Eliasfrage vermisst, und *Brückn.* meint: Joh. wolle zwar keine bestimmte Antwort geben, aber doch sein Verhältniss zum Messias und die Hinweisung auf diesen selbst bezeichnen, *Hilgenf.* aber unter Vergleichung des Matth. und Luk. die Ungeschichtlichkeit des Berichts folgert *). Schon *Heracl.* urtheilte sogar, Joh. habe geantwortet nicht nach dem, was er gefragt sei, sondern was er *αὐτὸς ἐβούλετο*. Gegen ihn *Orig.* — *ἐν ὕδατι*) Element, *worin* das Taufen geschieht. S. z. Matth. 3, 11. — *μέσος δέ*) *δέ* ohne *μέν* führt das gegensätzliche Verhältniss unvorbereitet, aber desto nachdrücklicher ein. *Klotz* ad Devar. p. 356. Die Betonung des Gegensatzes aber hat das an die Spitze gestellte *μέσος*, weil *die bereits mitten unter den Juden vorhandene Messiaserscheinung* es ist, was die Johannistaufe rechtfertigt. Wäre der Messias noch fern, so ginge ihr jetzt der Grund der göttlichen Nothwendigkeit ab. — *ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε*) deckt den Grund auf, dass sie so fragen konnten, wie sie V. 25. gethan. *ὑμεῖς* hat Nachdruck, im Gegensatz gegen die Kenntniss, welche Joh. selbst vom erschienenen Messias hat: *ihr euren Theils, ihr Leute* habet den Messias unter euch, und kennet ihn (nämlich als solchen) nicht. Falsch *B. Crus.*: es schliesse den Täufer mit ein, und bedeute den überhaupt noch Unbekannten. — V. 27. bleibt nach Verwerfung der Worte *αὐτός ἐστιν* und *ὃς ἔμπρ. μου γέγονεν* (s. d. krit. Anm.) nur *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος*, und zwar als das Subject von *μέσος ἕστηκεν* übrig, welches dann in *οὗ ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἄξιος* etc. die Bezeichnung seiner Erhabenheit über den Täufer empfängt. S. über diese Bezeichnung z. Matth. 3, 11. — *ἐγώ*) ich meines Theils. — *ἄξιος ἵνα*) *würdig, um zu lösen*, so dass *ἵνα* die *Zweck*vorstellung der *ἀξιότης* einführt. Vergl. *ἱκανὸς ἵνα* Matth. 8, 8. Luk. 7, 6. — *αὐτοῦ* nachdrücklich *voran*, dem *ἐγώ* entsprechend. Ueber *αὐτοῦ nach οὗ*

*) „Bildete die Erklärung über das baldige Kommen des Gewaltigern, wie sie bei *Matth.* vorliegt, den passenden Schluss der Androhung des Messianischen Strafgerichts, so ist schon bei *Lukas* durch das Dazwischentreten von Lebensregeln eine besondere Veranlassung durch die Volksmeinung über Johannes, der doch wohl nicht der Messias sei, nöthig geworden, und *unser Evangelist* kennt schon gar keine andere Veranlassung jener Erklärung als die Frage über Wesen u. Beruf des Täufers, welche bei ihm — — als förmliche Verhandlung mit einer Jüdischen Gesandtschaft erscheint", Evang. p. 236.

s. *Winer* p. 134. Xen. Anab. 1, 29. und dazu *Kühner*. Emphatischer wäre *τούτου* gewesen.

V. 28. Da das bekannte *Bethanien* (11, 18.) am Oelberge nicht gemeint sein kann, so muss in Peraea, östlich vom Jordan, auch ein Bethanien gelegen haben, vielleicht nur ein Dorf, und nicht weiter historisch bekannt geblieben. *Orig.*, an Ort und Stelle nachforschend, fand zwar ein solches nicht, sondern statt dessen ein *Bethabara* (vgl. Jud. 7, 24.), welches die Sage seiner Zeit als den Tauf-Ort Joh. bezeichnete; aber wie denkbar ist es, dass damals der alte Ort mit seinem Namen untergegangen und Bethabara an dessen Stelle getreten war *)! Gleichwohl hat *Paulus* (nach *Bolten*) das Bethanien am Oelberge verstanden, nach *ἐγένετο* ein Punkt setzend, trotz dessen dass *τῇ ἐπαύριον* (vrgl. V. 35.) die neue Erzählung anfangen muss, und dass *ὅπου ἦν Ἰωάνν. βαπτ.* auf V. 25 ff. seine klare Beziehung hat. *Kuinoel* macht sogar aus dem *jenseit* (*πέραν*) ein *diesseit* (vergl. z. Matth. 4, 15.)! *Baur* aber macht den Namen zu einer Fiction, zu dem Ende erfunden, damit Jesus (?) den Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit von einem *Bethanien* aus mache, wie er am Ende von einem Bethanien ausgegangen sei. Ueber die Geschichtlichkeit des ganzen Berichts V. 19—28., welcher besonders aus der Wahrheit der ganzen Situation, aus der Eigenthümlichkeit der Fragen und Antworten und ihrem passenden Verhältniss zu den Charakteren und Zeitumständen, wie aus dem Zusammenhange mit der folgenden Tagesrechnung die Erinnerung und das Interesse des Augenzeugen verräth, s. *Schweizer* p. 200 ff. — *ὅπου ἦν Ἰωάνν. βαπτ.*) wo sich Joh. mit Taufen beschäftigt befand.

Anmerkung. 1) Da nach V. 26. 27. (vrgl. bes. *ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε*, was die eigene Bekanntschaft voraussetzt) der Täufer den Messias bereits kennt, nach V. 31—33. aber ihn erst bei der Taufe desselben durch ein göttliches *σημεῖον* kennen gelernt hat: so folgt mit Gewissheit, dass die Scene V. 19—28. *nach der Taufe Jesu* statt gefunden hat, und dass mithin diese Taufe nicht noch an demsel-

*) Mit *Possin.* Spicil. evang. p. 32. (in d. Catena in Marc. p. 382 f.) für beide Namen eine gleiche Bedeutung anzunehmen (בֵּית עֲבָרָה, *domus transitus*, Fuhrthausen; בֵּית אֳנִיָּה, *domus navis*, Fährhausen), wozu auch *Lange* L. J. II. p. 461. geneigt ist, ist um so unsicherer, da diese Etymologie auf die Lage des Bethanien am Oelberge nicht passt. *Orig.* selbst erklärt den Namen Bethabara offenbar in allegorischer Tendenz: *οἶκος κατασκευῆς* (ברא).

ben Tage, auch nicht zwischen V. 31. u. 32. (*Ewald*) geschehen ist. So auch *Ebrard*, *Luthardt* u. M. auch schon *Lücke*, *Tholuck*, *de Wette*. 2) Obgleich nach Matth. 3, 14. Johannes Jesum, als dieser zur Taufe kommt, bereits als Messias erkennt, so liegt hierin doch nur ein scheinbarer Widerspruch zwischen beiden Evangelisten, s. z. V. 31. 3) Mark. 1, 7 f. u. Luk. 3, 16 ff. stehen nicht im Widerspruche mit Joh., da diese Stellen nur von dem nahen Messias an sich reden, nicht aber bereits die persönliche Bekanntschaft Jesu als des Messias voraussetzen. 4) Die Zeugnisse Johannis bei den Synoptikern sind nach Zeit (*vor* der Taufe) und Veranlassung ganz andere als das Zeugniss Joh. 1, 19 ff., welches vor einer Deputation des hohen Rathes abgelegt wurde, und es ist daher die Geschichtlichkeit beider Berichte neben einander zu belassen, obwohl im Einzelnen Johannes (gegen *Weisse*, *Baur* u. M.) den Maassstab abgeben muss. 5) Dem Johanneischen Abschnitte V. 19 ff. die Beziehung auf die Taufe Jesu ganz abzusprechen (*Baur*), ist mit V. 31. u. V. 33. ganz unvereinbar, da Joh. das Factum der Taufe Jesu als allbekannt voraussetzen musste. 6) So bestimmt aber diese Bezugnahme auf Jesu Taufe ist, so gänzlich entfernt ist aus dem Johann. Berichte jeder Hinblick auf die nur vor V. 19. unterzubringende Versuchungsgeschichte *), deren völlige Nichterwähnung — so bedeutsam sie gleichwohl für den Zweck des Joh. gewesen wäre — die Ansicht von ihrer Ungeschichtlichkeit nur begünstigen kann. Setzt man die Taufe Jesu zwischen die beiden Zeugnisse V. 19 ff. und V. 29 ff. (so neuerlichst *Hilgenf.* u. *Brückn.* nach *Olsh.*, *B. Crus.* u. M.), wobei man sie noch auf den Tag des erstern Zeugnisses verlegen müsste (s. *Brückn.*), obgleich diess *Bäumlein* (in d. Stud. u. Krit. 1846. p. 389.) unentschieden lassen will: so würde die Vessuchungsgeschichte vom Joh. zwar stillschweigend, aber so gut wie ausdrücklich ausgeschlossen.

V. 29. *Τῇ ἐπαύριον*) nicht: *an einem andern Tage, in der Folge* (*L. Cappell.*, *Rosenm.*, *Kuinoel*, *Klee*), sondern, was es immer heisst: *am folgenden Tage*. Vgl. V. 35. 44. (2, 1.) 6, 22. 12, 12. — *ἐρχόμ. πρὸς αὐτ.*) *zu ihm kommen*, nicht: *auf ihn zu* kommen (*Baur*), nicht um von Joh. vor der Versuchung Abschied zu nehmen (*Kuinoel*, wogegen V. 35.), auch nicht um sich von ihm taufen zu lassen (s. d. vorh. Anm.), sondern in einer uns des Nähern unbekannten Absicht, die Joh. nicht angegeben hat, weil es ihm nicht darauf, sondern auf das *Zeugniss des Täufers*

*) Die Versuchungsgeschichte hinter 1, 34. zu denken (s. *Baumgarten* Nathanael u. Jona, Braunschw. 1855.), ergiebt sich von selbst als Unmöglichkeit.

ankam. Wäre der Versuchungsbericht zu berücksichtigen, so könnte hier Jesus als von der Versuchung *zurückkommend* gedacht werden (s. *Lücke* u. *Luthardt*). — ἴδε ὁ ἀμνὸς τ. θεοῦ etc.) Der Artikel bezeichnet das *bestimmte* Gotteslamm, welches in der Person des Messias *erwartet* wurde. Diese charakteristische Form der Messiaserwartung hat ihren Grund in Jes. 53, 7. Vrgl. Matth. 8, 17. Luk. 22, 37. Act. 8, 32. 1. Petr. 2, 22 ff. Vrgl. auch oben V. 21. ὁ προφήτης, ferner ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαί Rom. 15, 12. ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα Apoc. 5, 5. al. Der *Genit.* ist der des Eigenthums: das *Gott gehörige*, d. i. das von Gott sich zum Opfer bestimmte Lamm. Diese Fassung des Genitiv-Verhältnisses ergiebt sich aus dem ganzen Inhalte von Jes. 53. Vrgl. Apoc. 5, 6. 13, 8. Ist aber hiernach das bereits durch altprophetische Weissagung, deren Erfüllung in Jesu der Täufer erkannt hat, bezeichnete und bestimmte Gotteslamm gemeint, so wird mit Unrecht eine Beziehung auf das *Oster*lamm angenommen (*Grot.*, *Bengel*, *Lampe*, *Olsh.*, *Maier*, *Reuss*, *Luthardt*, *Hofm.*), welche Annahme in der nähern Bestimmung ὁ αἴρων etc. keinen Anhalt findet, und ein ὕστερον πρότερον macht, da die Anschauung von Christo grade als *Passah*lamm erst *ex eventu* eintrat, weil Christus am Vorbereitungstage (s. z. 18, 28.) auf das Osterfest getödtet wurde (1. Kor. 5, 7.), so dass er zwar allerdings das reale Passahlamm *war*, aber nach dem Zusammenhang der Jesaianischen Stelle von dem Täufer noch nicht in dieser *speciellern* Form der Vorstellung geschaut wurde, noch von den Zuhörern so gedacht werden konnte. Der *Opferbegriff*, welcher nach der Weissagung bei Jes. und nach dem Contexte (ὁ αἴρων etc.) in ὁ ἀμνὸς τ. θεοῦ liegt, ist der des *Sühnopfers*, wogegen nicht streitet, dass nach dem Gesetze Lämmer nicht in der Regel zu Sühnopfern (Lev. 14, 12. Num. 6, 12. betrifft nur bestimmte Fälle, und das tägliche Morgen- u. Abendopfer Ex. 29, 38 ff., welches *Wetst.* hieher zieht, war Bet- und Dankopfer) gebraucht wurden, sondern zu Reinigungsopfern (Lev. 5, 1—6. 14, 12. Num. 6, 12.); denn bei Jesaias ist der als Lamm Abgebildete der durch sein stellvertretendes Leiden das Volk *versöhnende* Gottesknecht, und diese *prophetische* Anschauung, nicht die *gesetzliche* Bestimmung ist hier das Maassgebende. Christus war, wie er auch hier vom Täufer prophetisch geschaut wird, der Antitypus der alttestamentlichen Opfer; er muss als solcher in der Form irgend eines Opferthiers dargestellt werden, und hierbei gab nicht das Gesetz, sondern der

Prophet den Ausschlag, der ihn als *Lamm* darstellt, womit die Form *gegeben* war, die in der christlichen Betrachtungsweise *sollenn* wurde, daher auch die apostolische Kirche ihn als das christliche *Passah* anschauen konnte, obgleich gesetzlich das Osterlamm als Sühnopfer von den gewöhnlichen Sühnopfern verschieden war (*Ewald* Alterth. p. 391 f.). Diese christliche Anschauung hatte also nicht das gesetzliche, sondern das *prophetische* Fundament. Den Opferbegriff ganz zu entfernen, und nur die Vorstellung des gottgeweiheten unschuldigen und sanften *Dulders* in dem Gotteslamm ausgedrückt zu finden (*Gabler* Melet. in Joh. 1, 29. Jen. 1808—1811. in dessen Opusc. p. 514 ff., *Paulus, Kuinoel*), ist gegen den Context bei Jes. und bei Joh. — ὁ αἴρων τ. ἁμαρτ. τ. κόσμου) kann entweder heissen: welches *hinwegnimmt* die Sünde der Welt, oder: welches *auf sich nimmt* u. s. w. Beide Fassungen müssen nach Jes. 53. den Begriff der *Sühnung* ausdrücken, so dass bei ersterer die Tilgung der Schuld als ein *Entfernen*, Hinwegschaffen (Aboliren) der Sünde, bei letzterer als ein *Tragen* (Büssen) derselben gedacht ist. *Gewöhnlich* (so auch *Lücke, Tholuck, B. Crus., de Wette*) zieht man die letztere Fassung vor, weil Jes. 53. allerdings die Vorstellung des büssenden *Tragens* (נשׂא, LXX.: φέρει, ἀνένεγκε, ἀνοίσει) ist. Allein da die LXX. niemals das *Tragen* der Sünde durch αἴρειν, sondern durch φέρειν etc., durch αἴρειν hingegen das *Hinwegnehmen* derselben ausdrücken (1. Sam. 15, 25. 25, 28. Aq. Ps. 31, 5., wo Symm. ἀφέλῃς u. d. LXX. ἀφῆκας haben), und da 1. Joh. 3, 5. τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ ebenfalls den Act der Versöhnung (vergl. 2, 2.) als ein *Hinwegnehmen* der Sünden zu fassen vom Contexte geboten ist: so ist ὁ αἴρων etc. auch hier so zu erklären, so nämlich, dass der Täufer nicht etwa eine von Jes. 53. abweichende Vorstellung ausspricht, sondern die daselbst als Sünden*tragung* bezeichnete Sühnung nach ihrem nothwendigen und unmittelbaren Erfolg als *Abolition* der Sünde darstellt, als ἀθέτησις ἁμαρτίας Hebr. 9, 26. Vergl. schon *Cyrill.*: ἵνα τοῦ κόσμου τὴν ἁμαρτίαν ἀνέλῃ. *Vulg.*: qui *tollit*. Joh. selbst drückt diese Vorstellung (in Bezug auf die auch für die Wiedergeborenen fortwirkende Sündentilgungskraft des Blutes Christi, s. *Düsterd.* z. St. p. 99 f.) 1. Joh. 1, 7. durch καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας aus. Das Hinwegnehmen der Sünde seitens des Lammes setzt das Aufsichnehmen derselben voraus. Die an sich richtige Fassung *wegnehmen* wird gemissbraucht von *Kuinoel*: „re-

movebit peccata hominum, i. e. *pravitatem e terra*", nachdem *Gabler* die Fassung *tragen* gemissdeutet hat: „qui pravitatem hominum — — nämlich *mala sibi inflicta*, patienti et mansueto animo *sustinebit* *)." Beides ist gegen das nothwendige Verhältniss zu ὁ ἀμνὸς τ. θεοῦ wie gegen den wesentlichen Gehalt von Jes. 53., obwohl selbst *Gabler's* Deutung an und für sich nicht sprachwidrig wäre, sondern auf die Bedeutung *auf sich nehmen, übernehmen,* zurückzuführen sein würde (Aesch. Pers. 544. Soph. Tr. 80. 1. Makk. 13, 17. Matth. 11, 29. al.). — Das *Praesens* ὁ αἴρων beruht darauf, dass sich der Täufer prophetisch den Versöhnungs-Act des Gotteslamms *vergegenwärtiget*. S. *Bernhardy* Syntax p. 371. Nach *Luthardt* soll das Praesens nicht von der Zukunft zu verstehen sein und der Täufer nicht an den Tod Jesu gedacht, sondern ihn überhaupt nur als den um des Heils der Menschen willen im Fleisch der Schwachheit und Leidensfähigkeit Erschienenen geschaut und bezeichnet haben. Aber das ist für die concrete Bezeichnung Christi als des *Lammes* Gottes und für die Beziehung desselben zur *Sünde*, welche ausgesprochen wird, viel zu allgemein, zumal im Munde eines alttheokratischen Mannes, welcher der Sohn eines Opferpriesters, Nasiräer und Prophet war. — τὴν ἁμαρτίαν) die Sünden der Welt *als Eine Gesammtheit* gedacht; „una pestis, quae omnes corripuit", *Beng*. — τοῦ κόσμου) Erweiterung der Jesaianischen Vorstellung von der Sühnung der Sünden des *Volks* auf die ganze *Menschheit*, deren Versöhnung durch das ἱλαστήριον des Gotteslamms *objectiv* geschehen ist, subjectiv aber an allen denen sich vollzieht, welche glauben (3, 15 f.).

Anmerkung: Dass der Täufer Jesum als den durch sein Leiden die Welt versöhnenden Messias bezeichnet, erklärt sich aus dem *apokalyptischen* Zustand, durch welchen sein Prophetenthum bedingt war. Er hatte nicht einen plötzlichen Lichtblick (*Hoffmann, Schweizer*, auch *Lange* L. J. II. p. 463.) natürlicher Art, oder eine aufsteigende Ahnung, sondern *Offenbarung* (vrgl. V. 33.), deren es bedurfte, um die Idee des leitenden Messias, die, wenn sie auch von einzelnen tiefer schauenden Gemüthern durch die prophetischen Spuren gefunden war, doch jedenfalls im Allgemeinen ganz entge-

*) Am nächsten dieser Auffassung steht neuerlichst *Ewald* Gesch. Christi p. 159., dessen Erklärung darauf hinauskommt, dass der sündenfreie Messias von der Sünde der Welt, die er zu erlösen kommt, zu leiden habe, wobei das Lamm der Ausdruck der in Jesu erkannten Milde u. Sanftmuth sei.

gengesetzte Erwartungen vorfand, 12, 34., mit solcher Entschiedenheit und Bestimmtheit zu verkündigen, und ihr zugleich die Ausprägung der Universalität zu geben. Je fremder die Vorstellung eines leidenden Messias dem Volke war; je unzugänglicher sich selbst die Jünger Jesu für dieselbe zeigten (Matth. 16, 21.); je gewisser ihre Verbreitung erst auf dem Wege der geschichtlichen Entwickelung geschah, desto nothwendiger, aber auch desto gerechtfertigter erscheint der Recurs auf besondere Offenbarung. Und je gewisser Johannes wirklich unter göttlicher Offenbarung in Bezug auf den Messias stand, desto ungeschichtlicher ist die Annahme, der Evangelist habe dem Täufer seine Erkenntniss in den Mund gelegt (*Strauss*, *Weisse*, *B. Bauer;* vrgl. *de Wette*), was auch nicht durch den spätern Zweifel des Letztern an der Messianität Jesu unterstützt werden kann (Matth. 11, 3.), da die empfangene Offenbarung, wie auch die bei der Taufe geschauete (V. 32.), ein späteres momentanes Schwanken und Irrewerden nicht ausschliesst, und jener Zweifel nicht durch Leiden Jesu, sondern durch eigenes Leiden, den Messianischen Thaten Jesu gegenüber, erregt war, wodurch das früher erhaltene göttliche Licht in menschlicher Schwäche und Ungeduld zeitweilig verdunkelt wurde. Diess anzunehmen vermeidet *Luthardt* auf Kosten der richtigen Erklärung, s. oben z. ὁ αἴρων.

V. 30. geht nicht auf V. 26. 27., wo Joh. vor der Deputation des Sanhedrin zeugt, sondern auf ein früher schon vor seinen Schülern und Zuhörern, und zwar in dieser bestimmten änigmatischen Form, abgelegtes Zeugniss, auf welches sich auch V. 15. bezieht. Diese charakteristische Form ist so wesentlich, dass schon dadurch die Beziehung auf V. 26 f. ausgeschlossen wird. Was Joh. früher *vom kommenden Messias überhaupt* gezeugt hatte, erhält hier seine bestimmte Anwendung auf die dastehende *concrete Person*, auf Jesum. — ἐστί) nicht wieder ἦν wie V. 15., denn Jesus steht *gegenwärtig*. — ἐγώ) *ich* hat die Emphase eines gewissen Selbstgefühls prophetischer Bewährung. — ἀνήρ) respectvoller und ehrender als ἄνθρωπος. Dem. 426. 6. Herod. 7, 210. Xen. Hier. 7, 3. al.

V. 31. Κἀγώ) nicht: *auch ich*, wie alle Anderen, sondern ἐγώ V. 30. wieder aufnehmend und weiterführend: *und ich* (*Lücke*, *Tholuck*, *B. Crus.*, *de Wette* u. M.). Obgleich nämlich der Täufer vom Messias im Allgemeinen gezeugt hatte, was V. 30. besagt, so war doch, als er dieses Zeugniss ablegte, ihm selbst Jesus, als die historische Person des Messias, damals noch unbekannt. Falsch *Beza:*

at ego. Dass καί in κἀγώ das einfache *und* ist, zeigt V. 34., denn die drei κἀγώ V. 31—34. können nur willkürlich in verschiedenem Sinne gefasst werden. Der Nachdruck des ἐγώ aber liegt darin, dass die Unkunde der eigenen Individualität der göttlichen Offenbarung gegenübersteht. — οὐκ ᾔδειν αὐτόν) nämlich *als den Messias*, s. V. 33.; also nicht: „als die Erscheinung einer präexistirenden Persönlichkeit" (*Hilgenf.*); aber auch nicht jedwede vorherige Bekanntschaft mit Jesu überhaupt verneinend (*Lücke, Ewald* Gesch. Chr. p. 141.), wogegen das folgende ἵνα φανερωθῇ und ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε V. 26. Ob der Täufer Jesum im Uebrigen persönlich gekannt habe (was durch die Vorgeschichte bei Luk. 1, 36 ff. keinesweges ausser Zweifel gesetzt ist), wird durch diess οὐκ ᾔδειν unentschieden gelassen. *Dass Jesus der Messias sei*, wurde dem Täufer erst bei der Taufe selbst durch das Zeichen der herabsteigenden Taube bekannt, und diesem Zeichen unmittelbar vorher ging nur die prophetische Ahnung, welche Matth. 3, 14. ausgeprägt ist (s. z. d. St.); daher weder ein Widerspruch u. St. mit Matth. l. l. anzunehmen ist (*Strauss, Baur* u. M.), noch das οὐκ ᾔδειν nur comparativisch zu deuten, als Negation des *gewissen* Kennens (*Neand., Maier*). — ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ etc.) mit Emphase an der Spitze, dem οὐκ ᾔδειν entsprechend: „*unbekannt war er mir, aber dass er* (als der Messias) *bekannt würde* den Israeliten, dazu erschien ich mit meiner Wassertaufe." — ἵνα) göttlich geordneter Zweck. Diese *besondere* Bestimmung schliesst die allgemeinere, eben so göttliche (gegen *B. Crus.*) V. 23. nicht aus, sondern gehört dazu. Vergl. die Tradition bei Justin. c. Tryph. 8., nach welcher der Messias sich und Anderen unbekannt bleibt, bis ihn Elias salbt und Allen bekannt macht (φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ). — ἐν τῷ ὕδατι βαπτίζων) *im Wasser taufend*, demüthige Selbstbezeichnung in Beziehung auf den, der mit dem Geiste tauft, V. 33. Daher auch ἐγώ, *ich* meines Ortes. Uebrigens ist ἐν τ. ὕδ. βαπτ. von dem Taufberufe Joh. *im Allgemeinen* zu verstehen, in welchem die Taufe *Jesu*, auf die sich V. 32. bezieht, mit *inbegriffen* war *).

V. 32. Was Joh. V. 31. gesagt hatte, dass, obwohl ihm Jesus als der Messias unbekannt gewesen, er gleich-

*) Statt ἐν τῷ ὕδατι liest *Lachm.* nach B. C. L. X. Minusk. u. einigen Vätern ἐν ὕδατι; aber der Artikel fiel nach V. 26. vrgl. V. 33. weit leichter aus, als dass er hinzugefügt wurde. Er ist *deiktisch*, Johannes steht und redet am *Jordan*.

wohl die Bestimmung gehabt habe, denselben dem Volke bekannt zu machen, bedurfte eines *Aufschlusses*, und zwar dahin, *wie er selbst dazu gelangt sei, ihn als Messias zu erkennen*. Diess war ja nothwendige Vorbedingung, um jene φανέρωσις an das Volk zu vollziehen. Den Aufschluss giebt nun der Täufer in dem folgenden *Zeugniss von dem göttlichen σημεῖον, welches er geschaut*, und diess Zeugniss ist dem Evangelisten so wichtig, dass er die Rede des Täufers nicht einfach fortführt, sondern die Zeugnissabgabe als solche ausdrücklich und feierlich einleitet durch: καὶ ἐμαρτύρησεν etc., welche Worte daher nicht parenthetischer Natur sind (*Bengel, Lücke* u. M.), sondern ein nachdruckvolles Moment des Berichts: *Und ein Zeugniss legte Joh. ab, indem er sprach*. — ὅτι, gewöhnlich *recitativ* gefasst, wird bei der genauen ätiologischen Beziehung von V. 32. zu V. 31. als das aufschlussgebende *denn* zu fassen sein. — τεθέαμαι) nämlich bei der Taufe Jesu, was als aus der evangel. Ueberlieferung bekannt angenommen, und V. 33. durch ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι angedeutet ist, sofern darin liegt, dass das σημεῖον bei der *Taufe* des Betreffenden geschehen werde. Diess gegen *Baur* p. 104 ff., nach welchem die Voraussetzung, dass Jesus von Joh. getauft sei, gar nicht obwalten soll, was um so grundloser behauptet wird, da die Taufe Jesu vor V. 19. zu setzen, mithin zu einem Referate derselben nach der Anlage in uns. Evangel. kein Platz ist. — Das *Schauen selbst* an u. St. ist ein *visionäres*, und zeigt den wirklichen *Thatbestand* der Sache, welcher bei den Synoptikern zu einem objectiven Hergang traditionell verändert ist. S. z. Matth. Anm. nach 3, 17. — καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν) Die Wichtigkeit dieses Punktes hat den Uebergang zum Verb. finit. veranlasst. S. *Kühner* ad Xen. Mem. p. 190. *Bernhardy* Syntax p. 473. *Winer* p. 505. ἐπ' αὐτόν ist nicht gleich ἐπ' αὐτοῦ (19, 31.), sondern die Vorstellung ist: er verweilte *auf ihn hin gerichtet*. Man denke die Erscheinung der Taube, welche herabkommt, und über dem Haupte Jesu in auf ihn zugewandter Schwebung verweilt. Vergl. zu ἐπί mit Accus. (3, 36.), scheinbar auf die Frage wo? *Schaef*. ad Long. p. 427. *Matthiae* p. 1375.

V. 33. Dass aber Joh. an dieser Erscheinung Jesum, den bis dahin als Messias ihm Unbekannten, als Messias erkannte, beruhete auf einer vorher gehabten göttlichen Offenbarung, welche er nun, und zwar unter feierlicher Wiederholung seiner eigenen Nichtkenntniss (κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν), angiebt. — ἐκεῖνος) im nachdrücklichen Gegen-

satz eigener Reflexion. — εἶπεν) nämlich durch *innere Ansprache* auf apokalyptische Weise. Die nähere *Weise*, so wie die *Zeit* dieser vorgängigen Offenbarung beruht auf sich. Durch dieselbe war Joh. auf ein äusserlich erscheinendes σημεῖον (ἴδῃς) des Geistes im Allgemeinen, *ohne Bestimmung der Gestalt* desselben, hingewiesen. Es *erfolgte* in der *Tauben*gestalt, und die Deutung derselben konnte ihm nach jener göttlichen Weisung nicht zweifelhaft sein. Vgl. z. Matth. p. 98. Hiernach ist die Unklarheit, welche *Brückn.* hier findet, nicht vorhanden. — ἐφ᾽ ὃν ἂν ἴδῃς) nämlich indem du ihn mit Wasser taufst. Dieses Moment hat zwar die göttliche Ansprache nicht ausdrücklich *bezeichnet*, aber Joh. konnte es nicht anders als von selbst verstehen, da er, zum *Taufen* gesandt, *im Vollzuge dieses Berufs* die verheissene Kenntlichmachung erwarten musste; vrgl. V. 31. Daher bezeichnet er auch den Offenbarer als ὁ πέμψας με etc., und der Evangelist drückt die Ansprache in der bedingten Form aus: ἐφ᾽ ὃν ἂν etc., d. i. nach dem Zusammenhang der Darstellung: *wenn du bei der Vollziehung dieser deiner Mission auf einen von denen, die du taufst, gesehen haben wirst* u. s. w., *so ist dieser* u. s. w. — ἐν πνεύμ. ἁγίῳ) durch dessen Mittheilung an seine Gläubigen. S. z. Matth. 3, 11. Die Bezeichnung dieser Mittheilung als *Taufe* bot sich durch die Correlation zur Aufgabe des Johanneischen Berufs (vergl. Matth. 3, 11. Mark. 1, 8. Luk. 3, 16. Act. 1, 5. 11, 16.) sehr natürlich dar, da die Geistesmittheilung nach prophetischem Typus (Joel. 3, 1.) in der Vorstellungsform des Ausgiessens (vgl. Act. 2, 33.) zu denken bereits gegeben war. Im Gegensatze selbst ist der Unterschied des Berufs, — Vorbereitung durch μετάνοια; Vollendung durch das göttliche Heiligungs- u. Lebensprincip, — entschieden ausgeprägt.

V. 34. Bestimmter und nachdrucksvoller Abschluss dessen, was Joh. von V. 31. an zur Aufschlussgebung über das V. 30. gesagte οὗτός ἐστιν etc. beizubringen hatte. — κἀγώ) *und ich* meines Theils, den beiden κἀγώ V. 31. 33. mit Triumph entsprechend. — ἑώρακα) nämlich was die göttliche Ansprache V. 33. verheissen hatte (ἴδῃς). Diess Geschauthaben liegt dem Sprechenden, während er spricht, als ein abgeschlossenes Factum da. Daher das *Perf.* Und anders darf ohne Willkür auch das μεμαρτύρηκα nicht gefasst werden, mithin nicht: *ich will es bezeugt haben* (*de Wette, Maier*), oder: ich *habe bezeugt und bezeuge* (*Lücke*), oder: *testis sum factus* (*Beng.*, vrgl. *Bernhardy* p. 378 f.), sondern: *bezeugt habe ich,* nämlich nach-

dem ich jene Erscheinung geschaut hatte, so dass also Joh. *gleich bei der Taufe Jesu* die Bezeugung ausgesprochen hat, die er hier als vollendete Thatsache anführt, — durch welche Anführung er das, was er *jetzt* bezeugt hat (V. 30.), bewahrheitet und bekräftiget. Vrgl. auch *Winer* p. 244. — ὅτι οὗτος etc.) Inhalt des μεμαρτ. — ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ *der Messias*, dessen Gottessohnschaft aber auch der Täufer schon nach der V. 30. 15. bezeugten Präexistenz desselben im *metaphysischen Sinne* gefasst hat, ὅττι θεοῦ γόνος οὗτος, ἀειζώοιο τοκῆος, *Nonnus*.

Anmerkung: Zu V. 32—34. beachte man noch im Allgemeinen: 1) Der λόγος und das πνεῦμα ἅγιον sind nach Johanneischer Anschauung nicht zu identificiren (gegen *Bauer* bibl. Theol. d. N. T. II. p. 268. *J. E. Chr. Schmidt* in d. Bibl. f. Krit. u. Exeg. I. 3. p. 361 ff. *Eichhorn* Einl. II. p. 158 ff. *Winzer* Progr. Lps. 1819.), wogegen schon das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο V. 14. entscheidend ist, welchem gegenüber das πνεῦμα an u. St. als eine vom λόγος verschiedene Hypostase erscheint, von welcher das σὰρξ ἐγένετο nicht hätte gesagt werden können. Der λόγος war das Substrat des göttlichen Lebens in Christo, welches aber, fleischgeworden, zu menschlicher Entwickelung bestimmt war, und in selbiger die Kraft und Anregung des πνεῦμα bedurfte. 2) Unter diesem Einflusse des πνεῦμα stand Jesus, d. i. der in der Person Jesu fleischgewordene Logos, nothwendig schon bei Anbeginn der Entwickelung des gottmenschlichen Bewusstseins (vrgl. den zwölfjährigen Jesus im Tempel) und lange vor dem Taufmomente, so dass das πνεῦμα das weckende und vermittelnde Princip des Bewusstseins Jesu von seiner Einheit mit Gott war. Daher ist nicht zu denken, dass jetzt erst der heil. Geist ihm verliehen und zu seinem gottmenschlichen Bewusstseinsleben als ein Neues, Drittes hinzugekommen sei, sondern von einem *Empfangen* des Geistes ist in u. St. gar keine Rede, vielmehr nur von einer visionären *Erscheinung* des Geistes, welche in sichtlicher Gestalt herabkommt und über ihm weilt, um ihn dem Täufer als Messias, welcher nach altprophetischer Anschauung (Jes. 11, 2. 42, 1.) die Fülle des Geistes haben musste, kenntlich zu machen, so dass also dieses göttliche σημεῖον nicht für Jesum selbst, um den Geist zu *empfangen*, sondern lediglich für den Täufer bestimmt war, um den, welcher als menschgewordener Logos die Geisteskräfte in ihrer ganzen Fülle bereits längst erfahren haben musste (vrgl. 3, 34.), ihm, der ihn offenbar machen sollte, göttlich zu *bezeichnen*. Das πνεῦμα in der symbolischen Gestalt der Taube schwebt auf Jesum hin herab, weilt über ihm, und verschwindet dann wieder — so schaut es der Täufer, und weiss jetzt nach der vorher erhaltenen Offenbarung, *wen* er als den mit dem

Geiste taufenden Messias kund zu thun hat. Findet man in u. St. zugleich eine besondere, vom Täufer wahrgenommene Erregung durch den Geist für Jesum selbst, d. i. für die Entwickelung seines gottmenschlichen Bewusstseinslebens (*Lücke*, *Neand.*, *Tholuck*, *Osiand.*, *Ebrard*, *de Wette* u. M.), oder die Ausrüstung des Logos zu seinem Heraustreten aus seiner Immanenz (*Frommann*) oder die Mittheilung des *Amts*vermögens, als dessen Princip ihm jetzt der Geist gegeben worden sei, um die σάρξ zu befähigen, Mittel der Selbstdarstellung Christi zu werden (*Luthardt* nach *Kahnis* vom heil. Geiste p. 46., vrgl. auch *Hofm.* Schriftbew. I. p. 164. II. 1. p. 106.), wie ähnlich schon *B. Crus.* die Mittheilung des Geistes so auffasste, dass das πνεῦμα (zum Unterschied vom λόγος) als das weiter an die Menschen Mitzutheilende von Jesu empfangen sei: so rechtfertiget sich alle dergleichen wenigstens aus uns. Evangel. nicht, welches nur von einer dem *Täufer* gewordenen *Erscheinung* berichtet, nicht von einer *Mittheilung* an *Jesum*. Dabei wird die ganze Erscheinung nicht etwa ein leeres, zweckwidriges Phantasiespiel (*Lücke*), sondern sie ist ein der geistigen Anschauung des Täufers göttlich dargebotenes objectives σημεῖον *), dessen Zweck (ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ, V. 31. nämlich durch Johannis Zeugniss) gross genug war, und dessen Erfolg (V. 34.) dem Zwecke entsprach, während man durch die Voraussetzung, dass zugleich der Geistes*empfang* berichtet werde, etwas ganz Heterogenes in die Darstellung einträgt. Wird diese Voraussetzung aufgegeben, so verliert die Ansicht, dass die Herabkunft des Geistes auf Jesum bei der Taufe eine mythische Consequenz des Ebionitismus sei (*Strauss*), ihr Fundament; und die desperate Auskunft, dass (trotz des βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ) das πνεῦμα gar nicht der heilige Geist, sondern (trotz 1, 14.) der *Logos* sei **), welcher als himmlischer Aeon sich erst bei der Taufe mit Jesu dem irdischen Menschen vereinigt habe (so *Hilgenfeld* nach Valentinianischer Gnosis), behält nicht einmal das Recht einer spätern geschichtlichen Ana-

*) Also nichts Leeres, sondern etwas Reales. Der Geist kommt wirklich, in der Taubengestalt sich darstellend, auf Jesum herab, und bleibt so eine Zeit lang über ihm, aber nicht um sich Jesu mitzutheilen, sondern um ihn dem Johannes, welchem er solchergestalt anschaubar ist, kenntlich zu machen. Mit Recht hat schon Justin c. Tryph. 88. die Herabkunft des Geistes als Kenntlichmachung (γνώρισμα) des Messias für die Menschen bezeichnet.

**) *Hilgenf.* urgirt bei dieser falschen Deutung, welche auch durch die weiteren Nachweisungen in d. Schr. üb. d. Evangelien p. 241. keine Stütze empfängt, weil dem Joh. Ev. Fremdartiges verglichen wird, die unrichtige Auslegung von ἦν ἐρχόμενον V. 9., nach welcher es auf die der Vereinigung des Logos mit Jesu *vorhergehende* Zeit gehen soll.

logie. — Mit Recht bezeichnet übrigens *Ewald* den grossen Moment, von welchem hier der Täufer zeugt, als die wahre Geburtsstunde des Christenthums.

V. 35 f. *Πάλιν εἱστήκει*) auf V. 29. zurückweisend. — *δύο*) Einer war *Andreas* V. 41. Der Andere? Gewiss *Johannes* selbst *), theils wegen dessen Eigenthümlichkeit, sich selbst nicht zu nennen, theils wegen der speciellen Anschaulichkeit des folgenden Berichts. — *ἐμβλέψας*) bezeichnet das *fixirte Ansehen*. Vrgl. V. 43. Mark. 14, 67. Luk. 20, 17. 22, 61. al. — *ἴδε ὁ ἀμνὸς τ. θεοῦ*) Die wenigen Worte reichen völlig hin, das ganze Interesse der Beiden an den Dahinwandelnden zu fesseln, da sie ohne Zweifel (gegen *de Wette*) — denn die Nichthinzufügung von etwas Weiterem zu *ὁ ἀμν. τ. θεοῦ* hat ganz den *rückweisenden* Charakter — Tags vorher Zeugen des V. 29—34. Gesprochenen gewesen waren. Die Annahme einer weitern nicht berichteten Rede (*Kuinoel*, *Lücke, Tholuck* u. M.) ist entbehrlich, verkennt den Eindruck des kurzen grossen Wortes, an welches sich die ganze Erinnerung des vorigen Tages knüpft, und wird auch durch V. 37. nicht gefordert. — Weshalb Jesus, welcher eben an dortiger Stelle dahinwandelte (*περιπατ.*), nicht bei Johannes gewesen, ist nicht einmal zu fragen. Verkehrte Antworten: von *Bengel:* Jesus habe sich durch einmaliges Anschliessen an Joh. genug gedemüthiget; von *Lampe:* er habe den Verdacht des Einverständnisses mit dem Täufer vermeiden wollen. Wenigstens ohne nähere Andeutung im Texte *Luthardt:* bereits habe sich Jesus *vom Täufer abgelöst*, um seine eigene Wirksamkeit zu beginnen, der Täufer aber habe die Jünger indirect zur Anschliessung an Jesum auffordern wollen.

V. 37—40. *Und es hörten* (vernahmen) *ihn die beiden Jünger reden.* Er hatte nämlich das *ἴδε ὁ ἀμνὸς τ. θεοῦ* nicht *zu ihnen* gesprochen, sondern im Allgemeinen (vrgl. V. 29.) vor dem anwesenden Volke geredet. — *ἠκολούθησαν*) nicht von der Nachfolge zur Jüngerschaft, sondern sie gingen ihm nach (*ὀπίστεροι ἦλθον ὁδῖται Χριστοῦ νεισσομένοιο, Nonnus*), um ihn näher kennen zu lernen (*πεῖραν λαβεῖν αὐτοῦ, Euth. Zig.*). Gleichwohl richtig *Beng.*: „primae origines ecclesiae Christianae.“ — *τί ζητεῖτε*) *was begehret ihr?* zuvorkommendes Anknüpfen mit ihnen,

*) Schon *Theodor. Mopsv.* führt neben dieser Absicht die andere an: ὅτι ἐκεῖνος οὐχὶ τῶν ἐπισήμων ἦν, was er zu billigen scheint.

nicht gerade weil sie schüchtern und bange gewesen (*Euth. Zig.*). — *ποῦ μένεις*) dem *περιπατοῦντι* V. 36. correlat; daher: *wo hast du deine Herberge?* Sie hielten ihn für einen reisenden Rabbi, der dort in der Nähe einen Gastfreund zum Herbergen habe. — *ἔρχεσθε κ. ἴδετε*) freundliche Einladung, gleich mit zu kommen. Sie wollten nur den Ort wissen, um ihn hernach aufsuchen und sich ungestört mit ihm besprechen zu können. Die Rabbinische Aufforderungsformel zur Achtsamkeit בא וראה (*Buxt.* Lex. Talm. p. 248. *Lightf.* p. 968.) ist es hier nicht, — eben so wenig Nachahmung von Apoc. 6, 1. *Weisse, B. Bauer*). — *ἦλθον* etc.) Einfachheit der Darstellung. — *μένει*) bekannte Einmischung der directen Rede in abhängigen Sätzen. *Kühner* II. p. 594. ad Xen. Mem. p. 52. *Winer* p. 239 f. — *τὴν ἡμέρ. ἐκ.*) d. i. den noch übrigen Theil jenes Tages, nicht: gleich von jenem Tage an (*Credn.*, wogegen *Ebrard*). — *ὥρα — δεκάτη*) nämlich als *terminus a quo* ihres Bleibens. Es ist kein Grund vorhanden, statt der *Jüdischen* Stundenzählung (Nachmittags 4 Uhr) die *Römische* (von Mitternacht zu Mitternacht, also Morgens 10 Uhr) anzunehmen, wie *Rettig* in d. Stud. u. Krit. 1830. p. 106 f., *Tholuck*, *Ebrard*, *Ewald* Gesch. Chr. p. 517. wollen, da von Nachmittag 4 Uhr noch Tageszeit genug ist, um den populären Ausdruck *τὴν ἡμέρ. ἐκ.* zu rechtfertigen, da ferner 11, 9. die Jüdische Stundenzählung befolgt wird, da auch 4, 6. dieselbe zusammenhangsmässig am passendsten, und 4, 52. nicht ausgeschlossen ist, 19, 14. aber nur in harmonischem Interesse auf die Römische Rechnung zurückgeführt wird. Ueberdiess berechneten selbst die Römer nach der Babylonischen Stundenzählung den natürlichen Tag nach seinen zwölf Stunden, daher oft namentlich die *zehnte* Stunde, wie sie hier als Stunde der Einkehr nach der Wanderung erscheint, als schon *späte* Tagesstunde vorkommt, wo z. B. den Soldaten Ruhe gegönnt (Liv. 9, 37.), zu Tische gegangen wird (Martial. 7, 1.) u. s. w. S. *Wetst.* z. u. St. — Die grosse Wichtigkeit dieser Stunde für Joh. selbst (es war die *Geburtsstunde seines höhern Lebens*) hat sie ihm unvergesslich gemacht und hier ihre ausdrückliche Erwähnung veranlasst. Schon diese Erwägung muss abhalten, mit *Hilgenf.* Evang. p. 243. u. *Lichtenstein* Lebensgesch. Chr. 1856. p. 153. die Zeitangabe vorwärts, nämlich auf den Vorfall zu beziehen, dass Andreas seinen Bruder Simon fand. Auch *Brückn.* trägt in diese Zeitangabe etwas Fremdartiges: sie solle in enger

Beziehung auf V. 41 ff. andeuten, wie schnell der Glaube in diesen Jüngern sich entwickelte.

V. 41—43. Noch an dem nämlichen Tage (nicht am folgenden, wie nach Aeltern *de Wette*, *Baur*, *Luthardt*, *Ewald* u. M. annehmen; s. dagegen das erst V. 44. wieder eintretende τῇ ἐπαύριον) trifft zuerst Andreas seinen Bruder Simon. — πρῶτος) Die Sache ist so zu denken: an dem Herbergsorte gehen beide Jünger noch in der ersten frischen Freude des Glücks, den Messias *) gefunden zu haben, aus, damit jeder von ihnen seinem eigenen Bruder (beide Brüder müssen sie also in der Nähe gewusst haben) aufsuche, ihn von dem neuen Glück in Kenntniss zu setzen und Christo zuzuführen. Andreas ist *der erste* (πρῶτος, nicht πρῶτον, wie *Lachm.* nach zu schwacher Bezeugung liest), welcher seinen Bruder findet u. s. w. Dass aber auch Johannes seinen eigenen Bruder, nämlich den Jakobus, aufgesucht, gefunden und Jesu zugeführt habe, verschweigt er zwar nach der ihm eigenen zarten Zurückhaltung, sich selbst und die Seinigen zu nennen (auch der Name des Jakobus kommt in seinem Evang. nicht vor), lässt es aber in dem πρῶτος hindurchblicken, und die synoptische Geschichte bestätigt es, sofern sie beide, den Jakobus und Johannes zusammen, von Jesu berufen werden lässt (Mark. 1, 19. u. Parall.). Irrig *de Wette:* Andreas u. Johannes hätten den Simon aufgesucht. Dagegen ist τὸν ἴδιον, welches Adjectiv. weder hier noch sonstwo (vrgl. 5, 18.) als bloses Possessiv. steht (gegen *Lücke*, *Tholuck*, *Maier*, *de Wette* u. V.), sondern im Gegensatz zu einem Fremden. — εὑρήκαμεν) mit Nachdruck an der Spitze, die suchende Sehnsucht voraussetzend. „Ex Johanne dicerant, in proximo esse", *Beng.* Der *Plural* ist gebraucht, weil Andreas den andern Jünger mit im Sinne hat. — ἐμβλέψας etc.) Dieser feste Blick in's Angesicht Simon's dringt in sein Inneres: Jesus als Herzenskündiger (2, 25.) sieht in ihm den künftigen *Felsen* seiner Gemeinde, und giebt ihm den *Namen* Fels (כֵּיפָא). Bild der Festigkeit ist Fels schon bei Homer (Od. 17, 463.). Es ist hier kein Widerspruch mit Matth. 16, 18., wo vielmehr die frühere Namengebung *vorausgesetzt* ist. S. z. Matth. p. 283. — σὺ εἶ Σίμων etc.) gehört zur Vollständigkeit der feierli-

*) Dass Joh. hier und 4, 25. τὸν Μεσσίαν braucht, gehört zur genau wiedergebenden *Schilderung* der Scenen, dagegen er 1, 20. 25. wo er blos geschichtlich erzählte, gleich die Dolmetschung Χριστός setzte. Das *Genre*-Bild ist specieller genau; so hier.

chen Namengebung, bei welcher zuerst gesagt wird, *wer er ist*, und dann: wie er künftighin *heissen* soll. Dass Jesus das σὺ εἶ Σίμων etc. *unmittelbar* gewusst (*Cyrill.*, *Chrys.*, *Augustin.*, *Aret.*, *Maldonat.*, *Corn. a Lap.*, *Beng.*, *Luthardt* u. V., vrgl. *Strauss*), wird, da Andreas seinen Bruder bei Jesus eingeführt, ganz grundlos angenommen. Willkürliche Ausdeutungen bei *Grot.* u. *Paulus* *). — Uebrigens ist nicht mit *Hilgenf.* zu sagen: „Petr. ist hier *um* den Vorrang des erstberufenen Jüngers gekommen", sondern: Petr. ist erst in den synoptischen Berichten *zu* diesem Vorrang gekommen, die eigene Erinnerung des Joh. aber geht diesen Berichten vor.

V. 44 f. Τῇ ἐπαύρ.) nämlich nach dem zuletzt bezeichneten Tage V. 40., welcher mit dem τῇ ἐπαύρ. V. 35. identisch ist, mithin am vierten Tage von 1, 19. an. — ἠθέλησεν etc.) *er wollte eben ausziehen*, *und findet*, also noch an dem Herbergsorte V. 40., denn auf den Aufenthalt daselbst (μένει V. 40.) bezieht sich ἐξελθεῖν. Die Darstellung ist, statt in hypotaktischer Form (*als er ausgehen wollte, findet er*), *parataktisch*, wie oft auch bei Classikern (*Kühner* II. p. 416.). Die Scene ist beim *Beginn* der Reise nach Galiläa zu denken, nicht *auf* der Reise unterwegs (*Lücke*, *Tholuck*). — ἀκολ. μοι) von der Nachfolge *als Jünger*. Vrgl. Matth. 4, 19 f. 9, 9. S. auch V. 46. 2, 2. Die Aufforderung erklärt sich aus V. 45. als durch Mittheilungen des Andreas und Petrus vermittelt, wobei jedoch der herzenskundige Blick Jesu selbst und der Eindruck seiner ganzen Erscheinung als das Entscheidende zu denken ist. Die weiteren Reden, welche sich natürlich an das ἀκολ. μοι und dessen Befolgung knüpften, berichtet Joh. nicht, weil sein Gesichtspunkt die *Berufung* war.

V. 46. Εὑρίσκει) *wann* und *wo* auf dieser Reise, beruht auf sich, — vielleicht in einiger Entfernung vom Wege, so dass Philippus, ihn bemerkend, vom Wege ab und zu ihm ging. Nach *Ewald:* erst nach der Ankunft in Kana, woher Nathanael war (21, 2.). — Ναθαναήλ, נְתַנְאֵל, *Theodor*. (Num. 1, 8. 1. Chron. 2, 14.), ist als identisch mit *Bartholomaeus* zu betrachten. Denn nach uns. St., inmitten von *Apostel*berufungen, vrgl. mit 21, 2.,

*) Dahin gehört auch die Ausdeutung der Namen bei *Lange* L. J. II. p. 469.: „Jetzt bist du der Sohn der scheuen Taube des Felsen, künftig wirst du der schirmende Fels der Taube (Gemeinde) heissen."

erscheint er als einer der Zwölf; in den Apostelverzeichnissen aber (Matth. 10, 3. Luk. 6, 14. Mark. 1, 18. Act. 1, 13.), wo sein Name fehlt, steht *Bartholomaeus*, und zwar mit Philippus zusammengestellt (nur Act. 1, 13. mit Matthäus *)). Die Identität ist um so wahrscheinlicher, da *Barthol*om. nur ein Patronymicum ist **), welches der gewöhnliche und gangbarste Name des Mannes geworden sein muss, und somit bewirkte, dass der eigentliche Name nicht in die synoptische Tradition kam. — ὃν ἔγραψε) *von welchem* u. s. w. S. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 381. — Μωϋσῆς) Deut. 18, 5. Gen. 17, 7. al. — τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ) denn *Nazareth*, wo Jesus von klein auf mit seinen Eltern *gewohnt* hatte, galt als sein *Geburts*ort. Die Notiz selbst konnte Philippus von Andreas u. Petrus haben, ja von Jesu selbst, welcher dabei keine Veranlassung hatte, sein Verhältniss zu Nazareth diplomatisch genauer kund zu geben. Aber dass *Johannes* von der Geburt zu Betlehem nichts *gewusst* habe, ist grundlos angenommen, da er die *eigenen* Worte des *Philippus* berichtet (gegen *Strauss, de Wette*).

V. 47. *Aus Nazareth kann etwas Gutes sein?* Frage des Befremdens darüber, dass der Messias *aus Nazareth* sein soll. Nicht aber weil Nazar. *in Galiläa* (7, 52.) lag, fragt Nathanael so bedenklich (*Ebrard* u. V.); auch nicht, weil es wegen seiner *Kleinheit* zum Geburtsort des Messias zu *unbedeutend* sei (*Lücke, de Wette, Hug, Krabbe, Ewald* u. M.), sondern, wie das allgemeine τὶ ἀγαθόν (es steht nicht das specielle ὁ Χριστός) beweist, weil Nathanael, und mit ihm wohl die öffentliche Meinung, *das Städtchen für unsittlich hielt.* Desfallsiger historischer Nachweis ist nicht zu geben; der Ort kommt ausser dem N. T. nicht einmal bei Josephus vor; doch ist der Auftritt Luk. 4, 15 ff. dem Urtheil des Nathanael entsprechend. — ἀγαθόν) was doch vor Allem der Fall sein müsste, wenn der *Messias* daher wäre, welcher nur eine sittlich treffliche u. grosse Erscheinung sein kann. — ἔρχου κ. ἴδε) „optimum remedium contra opiniones praeconceptas", *Beng.*

---

*) Mit *Matthäus* identisch betrachtet ihn *Hilgenf.*, aber wie sehr der Geschichte von der Berufung des Matth. zuwider!

**) Die Nennung nach dem Vater war bei den Juden so gewöhnlich, dass die willkürliche Annahme von *Baumgarten* (Nathanael und Jona p. 33 f.), Jesus wolle mit solchen Namen auf „das natürliche und fleischliche Wesen" hindeuten, welches durch die apostolische Persönlichkeit überwunden werden solle, alles geschichtlichen Anhalts entbehrt.

V. 48. *Περὶ αὐτοῦ*) also zu seinen Gefährten, aber so, dass der herbeikommende Nathanael es gehört hat, V. 49. — *ἀληθῶς*) *wahrhaftig* ein Israelit, nicht blos der äusserlichen Herkunft nach, sondern in der der ethischen Idee entsprechenden Weise. *Wodurch* er es sei, sagt *ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἐστί*. So aufrichtig und redlich *soll* jeder Israelit sein, und Nathanael *ist's*. Nicht aber überhaupt als zum antiken Volksideal gehörig (*Lücke, de Wette*), wird diese Tugend als der wahre Israeliten-Charakter bezeichnet (diese Ansicht verlässt willkürlich die doch so nahe liegende volks*geschichtliche* Beziehung), sondern im Hinblicke auf Gen. 25, 28., wo Jacob als אִישׁ תָּם ausgezeichnet wird, LXX.: *ἄπλαστος* *), Aq.: *ἁπλοῦς* **), Symm.: *ἄμωμος*. — Uebrigens erscheint Jesus auch hier als *Herzenskündiger*, 2, 25.

V. 49. Der herzukommende Nathanael hat Jesu Zeugniss gehört; er lehnt den Lobspruch nicht ab, — eben ein Beweis seiner innern Wahrheit, — fragt aber verwundert, *woher Jesus ihn kenne?* — *ὄντα ὑπὸ τ. συκῆν*) gehört, wie V. 51. zeigt, nicht zu *φωνῆσαι*, sondern zu *εἶδόν σε*. Ehe also Philippus den Nathanael traf und herrief (*φωνῆσαι*, vrgl. 4, 16.), hatte sich dieser unter einem Feigenbaum befunden; ob unter dem Feigenbaume seines *Hauses;* ob grade *meditirend*, betend, lesend, was nach Rabbinischen Stellen (s. b. *Lightf., Schoettg., Wetst.*) wohl unter solchen Bäumen geschah, muss auf sich beruhen. Von diesem Feigenbaume ab war er dann dahin gekommen, wo ihn Phil. traf ***). — *εἶδόν σε*) wird gewöhnlich vom *Blick in die Tiefe der Seele* genommen, aber dem einfachen Wortsinne entgegen, welcher nichts weiter besagt als: *ich sah dich*. Das Wunderbare des *εἶδόν σε*, wovon das Bekenntniss des Nathanael V. 50. die Folge ist, muss darin gelegen haben, dass der Feigenbaum entweder ausserhalb des Gesichtskreises jenes Orts gestanden hat, oder in so weiter Ferne, dass ein darunter befindlicher Mensch dem natürli-

---

*) Vrgl. Plat. Legg. I. p. 642. D.: *ἀληθῶς καὶ οὔτι πλαστῶς εἰσὶν ἀγαθοί*. Soph. 216. C.: *οἱ μὴ πλαστῶς, ἀλλ' ὄντως φιλόσοφοι*.

**) Vrgl. Aristoph. Plut. 1159: *οὐ γὰρ δόλου νῦν ἔργον, ἀλλ' ἁπλῶν τρόπων*

***) Die Beziehung des *εἶδόν σε* auf die nämliche Oertlichkeit, wo Philippus ihn rief (so nach den Griech. Vätern *B. Crus.*), ist abzuweisen, weil bei ihr weder das *πρὸ τοῦ — φωνῆσαι* noch das *ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν* ein wesentliches Moment haben würde.

chen Blicke unerreichbar gewesen. Das so einfach gefasste *εἶδόν σε* aber giebt den *Aufschluss* auf die Frage des Nath., da dieser Rapport des wunderbaren *Fernsehens* auf Seiten Jesu nicht statt gefunden hätte, wenn er nicht eben durch die unmittelbare *Erkenntniss* des in jener Ferne befindlichen wahren Israeliten vermittelt gewesen wäre. Dieser geistige Bezug war der *Träger* des übernatürlichen *εἶδόν σε*. Einen gewöhnlichen Juden würde Jesus nicht gesehen haben. — *ὑπὸ τὴν συκ.*) mit Artik.: unter dem *bewussten* Feigenbaum, unter welchem du dich befandest, oder, wenn derselbe im Gesichtskreise stand, *hinzeigend*. — Auch *de Wette* hält richtig den einfachen Wortsinn: *ich sah dich*, fest, meint aber: was den Nathanael in Erstaunen setze, sei, dass Jesus ihn gesehen habe, *als er selbst unbeobachtet zu sein glaubte* (obwohl *Joh.* dieses Sehen als übernatürlich betrachte). Allein so ist das Bekenntniss V. 50. nicht psychologisch motivirt, man müsste denn mit *Ewald* hinzunehmen, dass Nathanael durch das Wort Jesu an die tiefen und schweren Gedanken, denen er eben noch unter dem Feigenbaum sich allein meinend nachgehangen, erinnert worden und so das Tiefste seiner Seele vor Jesu geistigem Auge ausgebreitet gesehen habe (Gesch. Chr. p. 221.), — was jedoch der Text nicht andeutet.

V. 50. Die doppelte Bezeichnung im Affecte der freudigen Gewissheit. Der V. 42. ausgesprochene einfache Messiasglaube ist hier nicht seinem Inhalte nach, sondern nur im Ausdrucke seiner Aeusserung gesteigert. Vrgl. *Luthardt* p. 344. Die zweite Bezeichnung des Messias ist näher bestimmend, daher die erste im Sinne des Nathanael nicht metaphysisch (wie im Sinne des Joh. selbst), sondern theokratisch zu fassen ist, die nationale Vorstellung (Ps. 2, 7. Joh. 11, 27.), nicht den Unterricht des Täufers (*Olsh.*) voraussetzend. Eben so prekär ist es, wegen *ὁ βασ. τοῦ Ἰσρ.* zu vermuthen (*Olsh.*, *Tholuck*), dass Nathanael unter dem Feigenbaume eben um die Ankunft des Heils Israel's gebetet habe, obgleich diess an sich der Fall gewesen sein kann.

V. 51 f. *Πιστεύεις* ist mit *Chrys.* u. d. Meisten (auch *Lachm.*) *fragend* zu fassen; die Frage aber ist nicht *tadelnd* (*Theophyl.:* er habe noch nicht richtig an Christi Gottheit geglaubt), nicht einmal Ausdruck leiser Missbilligung des noch unzureichenden Glaubensgrundes (*de Wette* vrgl. *Ewald*), sondern Ausdruck der *Verwunderung*, wodurch Jesus den Glauben des Nathanael wie einen kaum schon erwarteten freudig *anerkennt*. Und dieser wie überraschend eingetre-

tenen *Bereitheit* des Glaubens wird dann *Grösseres* zur weitern *Bestätigung* verheissen. Ueber die *parataktische Protasis*, welche je nach dem Charakter der Rede fragend oder ohne Frage gelesen werden kann, s. *C. Fr. Hermann* Progr. 1849. p. 18. *Scheibe* in *Schneidewin's* Philologus 1850. p. 362 ff. — τούτων) geht auf den *Inhalt* dessen, was Jesus zu ihm gesagt, und der *Plur.* ist der der *Kategorie* (vrgl. *Fritzsche* Quaest. Luc. p. 126.). — καὶ λέγει αὐτῷ) führt nun die weitere Angabe des μείζω τούτων *als ein besonders bedeutsames Wort* noch besonders ein. — ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν) nur bei Joh., und nur in Jesu Munde, daher um so mehr für authentisch zu halten. — ὑμῖν) dir und Andreas, Johannes, Petrus (Jakobus, s. z. V. 42.) und Philippus. — ἀπάρτι) *von jetzt an;* denn Jesus war im Begriffe seine Messianische Wirksamkeit zu beginnen. S. Kap. 2. — ὄψεσθε etc.) Der *geöffnete Himmel* gehört, ohne *für sich* zu einer Deutung bestimmt zu sein, zur *Plastik* des Ausdrucks nach Maassgabe des folgenden Bildes. Die *hinauf- und herabsteigenden Engel* sind nach Gen. 28, 12. die symbolische Darstellung *des permanenten lebendigen Wechselverkehrs zwischen dem Messias und Gott,* welchen Verkehr die Jünger erfahrungsmässig in der ganzen nachfolgenden Messianischen Wirksamkeit Jesu *klar und lebendig erkennen*, oder nach der symbolischen Darstellung des Gedankens: *sehen* würden. Dabei sind die Engel nicht als die personificirten göttlichen *Kräfte* gedacht (*Olsh.*, *Tholuck*, *de Wette* u. M.), oder als die persönlichen Kräfte des Gottesgeistes (*Luthardt* nach *Hofm.*), sondern, wie immer, als *Gesandte* Gottes, welche dessen Befehle dem Messias gebracht oder an ihn ausgerichtet haben (vrgl. Matth. 4, 11. 26, 53. Luk. 22, 43.), und wieder zu Gott zurückkehren (ἀναβαίνοντας), während andere mit neuen Aufträgen herabkommen (καταβαίν.) u. so fort. Ob und in wie weit Nathanael und seine Genossen jetzt schon das *Symbolische* des Ausdrucks gefasst haben, beruht auf sich. Gewiss aber ist nicht von den *wirklichen Engelerscheinungen* der evangelischen Geschichte zu erklären (*Chrys.*, *Cyrill.*, *Euth. Zig.* u. m. Aeltere), wogegen schon ἀπάρτι entscheidet; auch nicht von der *Wunderthätigkeit* (*Storr*), wozu weder der Ausdruck, noch die nothwendige Beziehung auf die Messianische *Gesammt*thätigkeit, welche mit ἀπάρτι ὄψεσθε etc. charakterisirt werden muss, passen kann. — ἀναβαίν.) ist ohne besondere Absichtlichkeit in Reminiscenz von Gen. 28, 12. *zuerst* gesetzt, aber nicht unpassend, da, wenn das ὄψεσθε eintritt, der Wechselverkehr

nicht erst anhebt, sondern schon im Gange ist, Nach ἀναβαίν. ist aus dem Folgenden ἀπὸ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρ. hinzuzudenken. S. *Kühner* II. p. 603 f. — Ueber ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ. s. z. Matth. 8, 20. Auch bei Joh. ist's sollenne *Messianische Selbstbezeichnung Jesu* nach Dan. 7., hier mit grossem Gewichte die ganze Scene abschliessend, weil als erstes feierliches Selbstbekenntniss vor den ersten Jüngern ihr eigenes freudiges Glauben und Bekennen bestätigend und besiegelnd. So hat es tief und unvergesslich in der Erinnerung des Joh. fortgelebt.

Anmerkung, Der synoptische Bericht von der Berufung der zwei Brüderpaare Matth. 4, 18 ff. u. Parall. ist mit Joh. durchaus *unvereinbar*, und auch die der gewöhnlichen Auskunft, es werde hier nur eine *vorläufige* Berufung berichtet, durch *Luthardt* gegebene Wendung, dass es gar keine Berufung, sondern nur die *Sammlung der ersten Gläubigen* sei, scheitert an der Fortsetzung der Erzählung, nach welcher die μαθηταί 2, 2. bei Jesu sind und bleiben. S. z. Matth. 4, 19 f. Bei Joh. aber nicht den wirklichen Geschichtsbestand, sondern ein eigenes Gebilde im Dienste seiner Idee zu finden (*Baur*, *Hilgenf.*), beruht auf der Grundansicht von der Unächtheit des Evangel., dessen Verf. die Geschichte zur Form seiner Idee *gestaltet* habe. Uebrigens ist zu beachten, dass der Verf., wenn er auch die *Zeit* und den *Ort* der Berufung vorrücken wollte, doch keinesweges für seine Idee nöthig gehabt hätte, eine ganz andere *Situation* als er bei den Synoptikern vorfand, zu erdichten.

Kap. II.

V. 10. τότε) fehlt bei B. L., eingeklammert von *Lachm.* Aber wie leicht wurde es, an sich entbehrlich, vor τὸν übergangen! — V. 11. Vor ἀρχήν ist τήν mit *Lachm.* u. *Tisch.* nach A. B. L. Minusk. Or. u. andern Vätern zu tilgen. — V. 12. ἔμειναν) A. F. G. Minusk. Copt. Arm. Pers. p. Ver. Nonn.: ἔμεινεν. Conformation nach dem vorherigen κατέβη und dem nachfolgenden ἀνέβη. — V. 15. τὸ κέρμα) B. L. X. 33. Copt. Arm. Ver. Or.: τὰ κέρματα. Explication. — V. 17. δέ) fehlt bei B. L. X. Copt. Eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Verbindungszusatz. Statt καταφάγεται hat *Elz.* κατέφαγε, gegen weit überwiegende Zeugen. Aus d. LXX. — V. 22. Nach ἔλεγε hat *Elz.* αὐτοῖς. Sehr schwach beglaubter Zusatz.

V. 1. *Τρίτῃ*) mit Orig. c. Cels. 6, 30. von dem zuletzt 1, 44. bezeichneten Tage an zu zählen. So kommen im Ganzen *sechs* Tage von 1, 19. an heraus, nicht *sieben* (s. z. 1, 41.), welcher Zahl *Luthardt* die Bedeutung unterlegt: „gleichsam ein Sabbath ist es, den Jesus hier feiert.“ Nach *Baur* p. 114 f. ist es der auf das τῇ ἐπαύριον 1, 44. *folgende* Tag *). Aber dann würde Joh. auch hier, wie immer im Vorhergehenden (s. 1, 29. 35. 44.), um nicht falsch verstanden zu werden, mit τῇ ἐπαύριον fortgefahren sein. — Durch *τῆς Γαλιλαίας* wird der Flecken *Kana* (jetzt nicht *Kafar kenna*, sondern *Kana el-Jelîl*, s. *Robinson* III. p. 443 ff.), etwa 3 Stunden nordwestlich von Nazareth, von einem *andern* Kana unterschieden, da auch V. 11. 4, 46. 21, 2. τῆς Γαλιλαίας zugesetzt, mithin diese Näherbezeichnung als *sollenn* zu betrachten, und an u. St. nicht als blose Andeutung der *Ankunft* in Galiläa (*B. Crus.*) anzusehen ist. Dieses *andere* Kana aber ist nicht in *Peraea* zu suchen, was auf irriger Deutung von Joseph. Vit. 71. beruht, sondern im Stamme *Ascher* Jos. 19, 28. (südöstlich von Tyrus vrgl. *Robins.* III. p. 657.), welches, obwohl auch noch zu Galiläa zu rechnen, doch so sehr in *Phönicischer* Nachbarschaft lag, dass die Bezeichnung unsers Kana als *K.* τῆς Γαλιλαίας zur Unterscheidung von jenem sich geographisch rechtfertiget. *Ewald* unterscheidet unser Kana von einem östlich vom Flussgebiete gelegenen Kanath. — *καὶ ἦν ἡ μήτηρ* etc.) Maria war, als Jesus mit seinen Jüngern in Kana ankam, bereits dortselbst anwesend, ohne Zweifel mit anordnend und helfend (vrgl. V. 3. 5.) in dem befreundeten Hochzeitshause. Dass sie kurz vor der Taufe Jesu nach Kana *übergesiedelt* sei (*Ewald*), von da aber bald nachher nach Kapernaum (2, 12), entbehrt der bestimmten Andeutung im Texte. — Weshalb *Joseph* nicht mit dagewesen, hängt mit dem ganzen nicht näher erklärbaren Zurücktreten desselben in der evangelischen Geschichte zusammen. Dass er schon *todt* gewesen sei, wird ohne genugsame Sicherheit angenommen (6, 42.).

V. 2. *Geladen aber wurde*, nämlich als er nach Kana gekommen war, *auch Jesus und seine Jünger* (nämlich die Kap. 1. gewonnenen). Die Fassung von ἐκλήθη als *Plus-*

*) Neuerlichst jedoch (theol. Jahrb. 1854. p. 274.) hat sich *Baur* für die Zählung des Orig. erklärt, und zwar so, dass die Sechszahl der Tage mit der Sechszahl der das Judenthum abbildenden Krüge in Beziehung stehe.

quamperf. ist an sich und auch deshalb verwerflich, weil die Jünger erst unterwegs von Jesu gewonnen waren; dass aber Jesus um der *Hochzeit* willen nach Kana gereist sei, hat gleichwohl nichts wider sich, da er wissen konnte, dass seine Mutter da war, und bei dem befreundeten Verhältniss zur Familie einer *schon vorhergegangenen* Einladung nicht bedurfte. Diess zugleich gegen *Weisse* II. p. 203., welcher die Einladung undenkbar findet. Unter den Jüngern war übrigens Nathanael aus Kana selbst gebürtig 21, 2. — Zum *Singul.* ἐκλήθη s. *Kühner* §. 433. 1.

V. 3. Ὑστερήσ. οἴνου) *da Weinmangel eingetreten war,* — an welchem Tage der Hochzeit (denn sie dauerte gewöhnlich sieben, Gen. 29, 27. Jud. 14, 14. Tob. 9, 12. 10, 1.), sagt der Text nicht. Der Gebrauch von ὑστερεῖ τι, *es fehlt etwas,* gehört der späten Gräcität (Jes. 51, 14. Neh. 9, 21.). — οἶνον οὐκ ἔχουσι) *Wein fehlt ihnen,* nämlich der die Hochzeit ausrichtenden Familie des Bräutigams. Die Worte sind nicht blos Ausdruck der *Theilnahme,* sondern enthalten, wie sie auch Jesus selbst nach V. 4. verstanden hat, eine indirecte *Aufforderung zur Abhülfe,* was durch V. 5. bestätigt wird; aber nicht die Mahnung, *ein Wunder zu thun,* weil die dazu nöthigen Voraussetzungen, entweder dass Maria aus der Empfängniss, Geburt u. s. w. jetzt auf die von ihm zu erwartende Wunderthätigkeit geschlossen, oder dass Jesus früherhin schon, wenn auch nur in engeren Kreisen, Ausserordentliches bewirkt habe (jenes bei *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth*, *Zig.* u. M.; dieses bei *Lücke* u. M.), gleich unnachweislich sind, und weil die Abhülfe *dieses* Mangels an und für sich ein Wunder so wenig nöthig machte, dass der Gedanke daran bei Maria unmotivirt erscheinen müsste, wenn sie auch die Veränderung, welche mit ihrem Sohne vorgegangen, deutlicher als alle Anderen bemerkt und daher erwartungsvoller zu ihm als Messias emporgeblickt hätte (Ansicht *Ewald's*). Sie wollte vielmehr Jesum zur Abhülfe *überhaupt* veranlassen, welche ja auf dem natürlichsten Wege (durch Herbeischaffung von mehr Wein) hätte geschehen können. Jesus aber *beabsichtigt* im Gefühle göttlicher Bestimmung (V. 4.) die Abhülfe in einer besonderen und *wunderbaren* Weise, und antwortet daher aus dieser *seiner* Intention, was V. 4. enthält. So erledigt sich das *Dunkele* der Worte (*wobei Lampe* u. *de Wette* stehen bleiben), und zugleich der Widerspruch, welchen man bei der Annahme, dass Maria ein Wunder erwarte, aus V. 11. gegen die ganze Geschichte erhebt (*Strauss*, *B. Bauer*, *Schweizer*). Rein eingetragen endlich ist die Deutung, Ma-

ria habe Jesum und seine Schüler *zum Weggehen veranlassen* wollen (*Bengel*, *Paulus*).

V. 4. Jesus versteht, was die Mutter will, hat aber eine ganz *andere* Art der Hülfeleistung im Sinne, als jene gemeint hat. Daher weist er die Einmischung derselben, im Bewusstsein seiner hier statt findenden Bestimmung zur Eröffnung seines Messianischen Wunderwirkens, ab, und stellt eine *spätere* Hülfeleistung in Aussicht. — τί ἐμοὶ καὶ σοί;) Abweisung der Gemeinschaft (מַה־לִּי וָלָךְ, Jos. 22, 24. Jud. 11, 12. al. Matth. 8, 29. Mark. 1, 24. Luk. 8, 28.; auch bei Classikern, s. *Bernhardy* Syntax p. 98.), hier in Bezug auf die zu leistende Hülfe, welche er selbst, ohne alle Betheiligung der Mutter, nach seinem eigenen göttlich bestimmten Willen und in wunderbarer Weise beschaffen wollte. — Dass die dem τί — σοί zugefügte Anrede γύναι (welche nach *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 380. passender zum Folgenden gehören soll, aber warum?) nichts Unfreundliches enthält, zeigt schon 19, 21., u. s. *Wetst.* Vrgl. 20, 15. Aber dass Jesus nicht μῆτερ sagte, floss unwillkürlich aus dem Gefühl seines höhern wunderthätigen Standpunktes, von welchem aus er die Einmischung der weiblichen Schwäche, welche ihm hier auch in der Mutter gegenübersteht, zurückweist. Falsch *Euth. Zig.* (vrgl. *Augustin.*): er habe *als Gott* so gesprochen. — ἡ ὥρα μου) kann nach dem Contexte nichts Anderes sein als *der Zeitpunkt, in welchem ich helfen soll* *). Jesus ist sich klar bewusst, wie diese seine erste wunderthätige Selbstoffenbarung als Messias auch der Zeit nach im Zusammenhange mit der göttlichen Bestimmung steht; er hat es in sich gefühlt, der Moment zu diesem ersten Messianischen Machtwirken sei bei der mütterlichen Hinweisung auf das Bedürfniss noch nicht da. *Wie* er diess fühlte, lässt sich nicht näher bestimmen. Im Wesentlichen richtig demnach *Euth. Zig.*: ἡ τοῦ θαυματουργῆσαι; *Ewald*: die Stunde des vollen Messianischen Kraftgefühls; fremdartig *Tholuck* und *B. Crus.*: der Moment meines öffentlichen Auftretens als Messias; aus V. 11. vorgreifend *Lücke, Maier, Baur*: der

*) Dass ἡ ὥρα μου bei Joh. immer die *Todesstunde Jesu* bezeichne (was hier *B. Bauer* behuf seiner Deutung auf das Abendmahl urgirt), ist irrig. Es erhält seine Beziehung lediglich aus dem *Contexte*, wie 7, 30. 8, 20., wo es die Stunde der Gefangennehmung ist, und 13, 1., wo die nähere Bestimmung ausdrücklich zugesetzt wird. *Hilgenf.* versteht hier die Stunde der *Verherrlichung* Jesu, deren Spitze allerdings der Kreuzestod sei.

Moment der Offenbarung meiner Herrlichkeit. Vrgl. *Luthardt:* diess Wunder habe, als bildliche Prolepsis der zukünftigen vollen Selbstoffenbarung vor den Augen der Menschen, nur für jenen engen Kreis Bedeutung gehabt, um Jesum aus demselben in die Oeffentlichkeit überzuleiten, — wovon aber weder V. 5. noch sonst der Text etwas enthält.

V. 5. In den letzten Worten Jesu lag, dass er die Leistung der Hülfe vorhabe, nur nicht schon sogleich helfen werde. Daher die Weisung der Maria an die Diener, von denen sie voraussetzte, dass Jesus ihren Dienst (etwa zum Holen von Wein) verlangen werde.

V. 6. Ἐκεῖ) im Hochzeitszimmer. — ὑδρίαι) *Wasserkrüge*, zum Tragen, 4, 28. Dem. 1155. 6. Lucian. Dem. enc. 29. — ἕξ) nicht zur Darstellung der Jüdischen *Sitte* gehörig, sondern zur speciellen Veranschaulichung der Umstände. — κείμεναι) *positae, hingestellt, hingesetzt.* Vrgl. 19, 29. Xen. Oec. 8, 19.: χύτρας — — εὐκρινῶς κειμένας. — κατὰ τὸν καθαρ. τῶν Ἰουδ.) d. i. *behuf der Reinigung* (der Hände u. Gefässe, Matth. 15, 2. Luk. 11, 39. *Lightf.* p. 974.), welche *die Juden* vor und nach Tische vornehmen. Zu κατά, wobei „notio *secundum* facile transit in notionem *propter*" (*Kühner* ad Xen. Mem. p. 119.), vrgl. *Winer* Gramm. p. 358. — μετρητάς) Nach seiner Hellenischen Weise setzt Joh. das *Attische* Maass, welches aber dem Hebr. בַּת gleich kam (Joseph. Antt. 8, 2, 9.). Der Attische Metretes hielt 12 χόες oder 144 κοτύλαι, $1^1/_2$ Römische Amphoren, d. i. etwa 21 Würtemb. Maass (s. *Wurm* de ponderum etc. rationib. p. 126.) und etwa 33 Berliner Quart, an Gewicht 80 Pfund Wasser (*Bertheau* zur Gesch. d. Israel. p. 77.). Vrgl. *Böckh* metrolog. Unters. p. 258 f. Zwei oder drei Metreten (welche nicht mit *Ammon* nach Syr. auf ein kleineres Maass, nicht einmal mit *Ebrard* auf das einer Amphora, zurückzuführen sind) fasste *jeder* Krug; denn nur die *distributive* Fassung von ἀνά ist, da der Text eine Reihe von *sechs* Krügen darstellt, contextmässig, nicht die Fassung *circiter* (Herod. 4, 101.), nach welcher alle sechs gegen 2 oder 3 Metreten gefasst haben sollen (*Paulus*). Die *grosse Quantität* des hiernach in Wein verwandelten Wassers (252—378 Würtemb. Maass) scheint unverhältnissmässig (von *Strauss* u. *Schweizer* gegen die Geschichtlichkeit der Sache urgirt), ist aber aus dem *Segens*-Charakter des Wunders (vrgl. die wunderbaren Speisungen) begreiflich, wobei anzunehmen ist, dass der Ueberfluss nach

der Absicht Jesu dem Hochzeitspaare zu Gute kam, und dass der mögliche Missbrauch desselben auf der Hochzeit selbst durch die Gegenwart des Urhebers fern gehalten wurde. Auch ist zu beachten, dass diesem die Quantität des hervorzubringenden Weines in den einmal dastehenden sechs Krügen *gegeben* war, und er daher, wenn der segnende Wunderthäter überhaupt nicht das blose *Bedürfniss* abzumessen hat, um so näher veranlasst war, nicht unter dieser gegebenen Maasse zu bleiben, und etwa 1 oder 2 Krüge zu verwandeln und die übrigen nicht. Das Segnen des Wunderthäters hat nach den gegebenen Verhältnissen gewiss auch sein *Decorum*, nach welchem es nicht grade berechnend zu verfahren, sondern vollauf zu geben hat, wenn es, so wie hier in den dastehenden Krügen, darauf verwiesen ist.

V. 7 f. Der Vollzugsmoment der Verwandelung liegt zwischen V. 7. u. 8. *). — *αὐτοῖς*) den Dienern. — *γεμίσατε*) Die natürlichste Annahme hiernach u. nach V. 6. ist, dass die Krüge *leer* gestanden haben, ausgeleert (nicht erst jetzt auf Befehl Jesu, *Ammon*, *Gfrörer*) vom Gebrauche vor Anfang des Mahls her, um wieder zum Gebrauche nach Tische frisch gefüllt zu werden. — *ἕως ἄνω*) gehört ohne anderweite Absichtlichkeit zur Schilderung der *Menge* des Weins, den Jesus wunderbar hervorbrachte. — *ἀντλήσατε*) ganz allgemein, woraus, da *alle* Krüge gefüllt sind, folgt, dass auch das Wasser *aller* in Wein verwandelt worden (gegen *Seml.* u. *Olsh.*). — Der *ἀρχιτρίκλινος* (Heliod. 7, 27.), bei Petron. 27. *triclinarches*, sonst auch *τραπεζοποιός* (Athen. 4, 170. f. d.) genannt, ist der Oberste der Tischdiener, welcher die Obsorge für Speisen u. Getränke und die ganze Einrichtung des Mahles hatte. S. *Walch* de architriclino, Jen. 1753. Er war zugleich Vorkoster der Speisen und Getränke. Nicht zu verwechseln mit dem *συμποσίαρχος*, *modimperator*, *arbiter bibendi*, welcher von den Gästen selbst (Xen. Anab. 6, 1, 30.) aus ihrer Mitte gewählt wurde (*Mitscherl.* ad Hor. Od. 1, 4, 18.).

V. 9 f. Die Parenthese ist nur auf *οἱ δὲ διάκονοι* — *ὕδωρ* zu beschränken, da mit *καὶ οὐκ ᾔδει* etc. sowohl

*) Zwar könnte man den Verwandelungsmoment auch *nach* dem Schöpfen, also nach V. 8. setzen, so dass nur das Geschöpfte Wein geworden sei. Allein die genaue Angabe der Zahl und Grösse der Gefässe V. 6., wodurch offenbar die quantitative Grösse des Verwandelungswunders bemerklich gemacht werden soll, setzt bei Johannes vielmehr die Ansicht voraus, dass *alles* Wasser in den Krügen zu Wein geworden sei.

die Structur fortläuft, als auch das nachsätzliche φωνεῖ τὸν νυμφίον etc. mit motivirt wird; denn hätte der Mann gewusst, woher das neue Getränke gekommen, so würde er nicht überrascht den Bräutigam gerufen haben u. s. w. — οἶνον γεγενημ.) nicht: *dass* es Wein geworden war (*Gersd.*), sondern: *nachdem es Wein geworden war* (und nun kein Wasser mehr, sondern Wein *war;* man beachte das *Perf.*). Vrgl. *Winer* Gramm. p. 122. — πόθεν ἐστίν) *woher es rühre*, d. i. dass es aus den Wasserkrügen geschöpft sei Diess ergiebt sich aus dem folgenden οἱ ἠντληκότες τὸ ὕδωρ. Der Speisemeister muss also beim Schöpfen V. 8. nicht gegenwärtig gewesen sein. — Ueber das *Praes.* ἐστίν s. z. 1, 40. — Die Einschaltung οἱ δὲ διάκονοι etc. dient dazu, *die Wahrheit des Wunders* hervorzuheben. — ᾔδεισαν) näml. πόθεν ἐστιν. Sie wussten aber nicht, dass es *Wein* war, was sie brachten. — φωνεῖ) *er ruft ihn zu sich* und spricht zu ihm, 18, 33. Ob der Bräutigam grade draussen gewesen (wie es *Nonnus* darstellt), oder mit zu Tische gelegen, oder im Zimmer beschäftigt zu denken sei, erhellt nicht. — ὁ ἀρχιτρίκλ.) entbehrliche, aber durch die Parenthese veranlasste Wiederholung, wie oft auch bei Griechen. — πᾶς ἄνθρωπος etc.) aus der Meinung gesprochen, dass der Bräutigam den guten Wein in Rückhalt gehabt und nicht habe aufsetzen lassen (τίθησι), aber nun noch zum Besten gebe. Man denke die Worte nach dem Kosten des Weins in heiterer Ueberraschung scherzend gesprochen. Die allgemeine Sitte übrigens, auf welche sich der Speisemeister beruft, ist anderweit nicht sicher (unsicher ist die Nachweisung bei *Wetst.*) belegt, und bedarf auch bei dem scherzenden Sinne des Redenden keines weitern Belegs. — ὅταν μεθυσθῶσι) *wenn sie berauscht geworden sind.* Nichts Anderes heisst das Wort, nicht: *wenn sie reichlich getrunken haben* (*Tholuck*, *de Wette* u. V. wie *Beza*, *Corn. a Lap.* u. A.), da der *Rausch* der wesentliche, obwohl relative Begriff ist (auch Gen. 43, 34. Hagg. 1, 6. Apoc. 17, 2.). Der Mann sagt ja nur im Scherze als *allgemeine Erfahrung* aus, was er allerdings mehrfach erfahren haben mag, daher aus seinem Worte keine Anwendung dahin zu machen ist, dass die Hochzeitsgäste in Kana bereits berauscht gewesen, zumal ἕως ἄρτι nur bedeutet: *bis jetzt*, nachdem schon so lange bei Tische getrunken ist, — dem πρῶτον entgegengesetzt.

V. 11. Bei der Unächtheit von τὴν vor ἀρχὴν (s. d. krit. Anm.) ist zu übersetzen: *Diess that als Anfang seiner Wunder Jesus in Kana.* S. *Bernhardy* p. 319. *Küh-*

ner II. p. 133. *Bremi* ad Lys. p. 436. Daraus erhellt zugleich, dass das erste Wunder *überhaupt*, nicht speciell das erste der *in Kana* verrichteten Wunder (4, 46 ff.) gemeint ist (so schon τινές bei *Chrys.* u. *Paulus*). — τὴν δόξαν αὐτοῦ) nicht: seine treffliche Humanität (*Paulus*), sondern seine *göttliche Majestät* wie 1, 14. — καὶ ἐπίστευσαν etc.) *und gläubig wurden an ihn seine Jünger*. Ihr schon vorgängiger Glaube (1, 35—52.) war nur ein einleitender, der des ersten Anknüpfens ihrer Verbindung mit Jesu, gewesen; jetzt, auf Grund des Schauens seiner Herrlichkeit (1, 14.), trat die weitere, völligere Entschiedenheit, eine neue Epoche ihres Glaubens ein, welcher übrigens fortwährend und bis an's Ende des neuen Zuflusses bedürftig und empfänglich blieb (11, 15.). Ein Gegensatz gegen den später im Volke gefundenen Unglauben (*Brückn.*) ist hier noch nicht angedeutet.

Anmerkung. Die Verwandelung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana ist *als wirkliches Wunder* aufzufassen, wie es Joh. als Augenzeuge mit der einfachsten Bestimmtheit als solches und als die erste Manifestation der Christo inwohnenden göttlichen Glorie auf dem Wege der Wunderthätigkeit darstellt (nicht als Vorausdarstellung des himmlischen Hochzeitsmahls Apoc. 19, 8. Matth. 26, 29., wie *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 381. zuträgt). Jede das Wunderbare wegdeutende Erklärung ist wider die Worte und die Tendenz des Joh., verletzt seine Glaubwürdigkeit und schlichte Beobachtungsfähigkeit, und stellt sogar den Charakter Jesu in ein zweideutiges Licht. Die *physikalische Unbegreiflichkeit* hat die That mit jedem Wunder gemein *), daher die Berufung auf einen *beschleunigten Naturprocess* (*Olsh.*, vrgl. schon *Augustin.* u. *Chrys.*), der auch zugleich Kunstprocess gewesen sein müsste, nur eine entbehrliche, den übrigen Wundern nicht analoge und eben so willkürliche wie unzureichende Krücke der Vorstellbarkeit ist. Die *telische Unbegreiflichkeit* hebt Joh. selbst durch V. 11., und es ist zu dem V. 11. ausgesprochenen Zwecke keine That des Luxus (*de Wette*), sondern der segnenden Menschenfreundlichkeit (vrgl. z. V. 6.). Einen andern Zweck aber unterzulegen, dass nämlich Jesus seinen Gegensatz gegen die strenge Askese des Täufers habe darstellen wollen (*Flatt*, *Olsh.*), ist reine eigenmächtige Fiction, ge-

*) Sie wird auch durch *Lange's*, vom Texte unbezeugte Annahme nicht begreiflicher (L. J. II. p. 479.), dass nämlich die Gesellschaft in eine höhere Stimmung, wie später die Jünger auf dem Berge der Verklärung, emporgehoben worden, und dass „im Elemente dieser Stimmung" die Verwandelung geschehen sei.

gen V. 11. Dass ferner die *Synoptiker* die Geschichte nicht haben, kann nichts verschlagen, weil Joh. von dem synoptischen Traditionskreise unabhängig schrieb; wie dieses erste, so haben die Synoptiker auch das letzte und grösste Wunder nicht. Nach alle dem ist bei dem einfachen Berichte von einer *Substanzverwandelung* (V. 9.) stehen zu bleiben, bewirkt durch die Macht Jesu über das Naturgebiet nach einer höhern Ordnung der Causalität. Beim Zugeständniss dieser Macht, welches von der ganzen evangelischen Wunderreihe verlangt wird, ist gänzlich kein Grund vorhanden, bei einer *Qualitätsveränderung* des Wassers, durch welche dieses Farbe und Geschmack des Weins erhalten habe (*Neand.*, *Tholuck*), sich zu beruhigen (gegen V. 9.). Eben so verwerfliche Petulanz aber wie Kränkung des ganz anders ernstlich berichtenden Johannes ist es, die ganze Geschichte auf einen *Hochzeitsspass* zu reduciren, wie *Paulus* (Jesus habe eine Quantität Wein in das Haus bringen lassen, und dieser sei dann mit Wasser vermischt aus den Krügen auf die Tafel gekommen; V. 4. sei scherzhaft gesprochen) und *Gfrörer* gethan haben (Maria habe den Wein als Hochzeitsgeschenk mitgebracht, und während des Mahls zur rechten Zeit ihrem Sohne ein Zeichen zur Verabreichung des Geschenks gegeben). So wird aus der Wasserverwandelung eine profane Geschichtsverwandelung *). Der Glaubwürdigkeit und Aechtheit des Evang. widersprechend ist endlich die *mythische* Auffassung, nach welcher die *Sache* zur *Sage* wird, entstanden aus Analogieen der Geschichte Mosis (Ex. 15, 23 ff.) und Elisä (2. Reg. 2, 19.), wie *Strauss*, oder aus einer missverstandenen Parabel, wie *Weisse* will, während *de Wette*, ohne jedoch der mythischen Fassung beizutreten, aber auch die Geschichtlichkeit nicht bestimmt anerkennend, die Weinspende als Gegenbild der Brodspende, und beide als dem Brode und Weine im Abendmahle entsprechend, anzusehen für das Analogeste hält, — aber um so untreffender, da hierauf nicht die geringste Andeutung im Berichte führt, und da überhaupt bei Joh. das Abendmahl gar nicht erwähnt ist (diess zugleich gegen *B. Bauer's* Verdrehungen). Nach *Schweizer* gehört unser Abschnitt zu den Interpolationen, welche zu dem ächten Johanneischen Kern hinzugetreten sind, — ein Machtspruch der höhern Kritik, statt dessen *Baur* (p. 118 ff.), auf dem Standpunkte der kritischen Verwerfung des ganzen Evangel., aus der Erzählung eine allegorische Geschichte macht, in welcher das Wasser Symbol des Täufers, der

*) Auch *Ammon* L. J. 1. kommt auf eine irrige Vorstellung und Darstellung bei Joh. zurück: „Was in der Zwischenzeit geschah, wo die Hydrien leer waren und bald darauf bis oben an gefüllt wurden, ist uns unbekannt.“

Wein Symbol der Hoheit des Messias (d. i. des Bräutigams) sei, und die Verwandelung den Uebergang von der Vorbereitungsstufe des Täufers zur Epoche der Messianischen Thätigkeit und Herrlichkeit bedeute (vrgl. auch *B. Crus.* p. 82.), wie denn auch *Hilgenf.* Evang. p. 248. die Wasserverwandelung als Gegenstück der synoptischen Versuchungsgeschichte, und somit als Darstellung der Erhabenheit Jesu über alle engherzige Askese auffassen will. Aehnlich allegorisirten schon Väter (*Cyrill.*, *Augustin.* u. M.), ohne jedoch die Geschichtlichkeit daranzugeben. Letztere hält auch *Luthardt*, nimmt jedoch die Offenbarung der *δόξα im Gegensatz zu dem, was im A. B. gegeben sei*, so dass an die Stelle des Gebotenen die göttliche Gabe, an die Stelle des äusserlich Reinigenden das höhere Leben trete, was Jesus, welcher der Bräutigam geworden, durch diess Wunder erkennen lasse. Aber für solchen symbolischen Charakter der Thatsache giebt Joh. durch seine Bemerkung V. 6. (κατὰ τ. καθαρ. τ. Ἰουδ.) keinen begründeten Anhalt und durch V. 11. (ἐφανέρ. τ. δόξ. αὐτοῦ) keine nähere Bestimmung. — Das Wunder zu Kana ist übrigens das *einzige*, welches unter den synoptischen *kein* Analogon hat. Um so weniger aber sind die Johanneischen Wunder zur Stütze der Behauptung zu benutzen, dass Christus nach Joh. in gnostischer Weise einen andern, höhern Gott als den alttestamentlichen verkündige (*Hilgenf.* Lehrbegr. p. 281 f.).

V. 12. *Μετὰ τοῦτο κατέβη* etc.) ob unmittelbar von Kana aus? oder von Nazareth aus, wohin Maria, Jesus und die Jünger von Kana zurückgekehrt sind? Letzteres ist als das Richtige deshalb anzunehmen, weil die *Brüder Jesu* (s. z. Matth. 12, 46.) nicht mit auf der Hochzeit gewesen waren; denn dass sie V. 2. zufällig nicht mit aufgeführt seien (*B. Crus.* nach Aelteren), wird ganz eigenmächtig angenommen. — *κατέβη*) denn Kapernaum lag am See Tiberias. — *αὐτὸς κ. ἡ μήτηρ* etc.) gangbare Epanorthosis. S. *Fritzsche* Conject. p. 25 f. ad Matth. p. 420. ad Marc. p. 70. *Stallb.* ad Plat. Crit. p. 185. Goth. ed. 3. *Weshalb* sie nach Kapernaum gingen, sagt Joh. nicht (Matth. 4, 13. hat einen ganz andern Zusammenhang). Die *Niederlassung* der Familie zu Kapern. wird hier weder *berichtet*, wie *Ewald* will (das folgende κ. ἐκεῖ ἔμειναν οὐ πολλ. ἡμ. wäre dagegen), noch auch schon *vorausgesetzt* (*de Wette*), was die Erwähnung der nicht mit auf der Hochzeit gewesenen Brüder nicht gestattet. Auch 4, 3. 43. (gegen *Ebrard*) wird die Niederlassung weder angedeutet noch gesetzt. — *οὐ πολλὰς ἡμέρας*) weil das Osterfest nahe

war, V. 13., auf welches sich Jesus (und die Jünger, 3, 22.) begab.

V. 13 ff. *Καί*) einfach fortsetzendes *und*, nämlich in dieser Zeit des kurzen Aufenthalts zu Kapern. — Ueber V. 14—16. vrgl. z. Matth. 21, 12 f. — *πάντας*) geht auf die nachher genannten *Thiere*, — womit das Unziemliche, was man in der Anwendung der Geissel gefunden hat, verschwindet, — und damit jede *typische* Deutung der Geisel (*Grot.*: sie sei das Symbol des göttlichen Zorns gewesen). — *ἐξέχεε*) nicht contrahirte Form, als *Aor.* zu betrachten. *Lobeck* ad Phryn. p. 222. — *τὸ κέρμα*) *die Münze, Scheidemünze*, collectiv. *Bernhardy* p. 58 f. — *καὶ τοῖς τὰς περιστερὰς* etc.) Die Tauben *konnte* er natürlich nicht *hinaustreiben*, wie die anderen Thiere, daher er zu den Verkäufern der *Tauben* spricht: *ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν* etc. Joh. erzählt *genauer* als die Synoptiker, was aber nicht so anzusehen ist, als solle gegen die Verkäufer der Tauben, weil diese von den *Armen* gekauft wurden, mehr *Milde* ausgedrückt werden (*Rupert.*, *de Wette*). — *τοῦ πατρός μου*) „admiranda auctoritas", *Beng.* — *οἶκ. ἐμπορίου*) *zu einem Kaufhause, Packhofe.* S. d. *Lexica* u. *Boeckh.* Staatshaush. I. p. 52. 89.

V. 17. *Ἐμνήσθησαν*) gleich bei dem Ereignisse selbst, nicht erst (gegen *Olsh.*) nach der Auferstehung, was wie V. 22. (vrgl. 12, 16.) *gesagt* sein müsste. — Die Stelle ist Ps. 69, 10. Der theokratische Dulder dieses Psalms (Jeremias? s. *Hitzig* p. 54 ff.) ist *Typus des Messias.* S. 15, 25. 19, 28 ff. Vrgl. Rom. 15, 3. 11, 9. Act. 1, 20. — *καταφάγεταί με*) *wird mich auffressen, verzehren*, ist von der *innerlich* aufreibenden Kraft zu verstehen, nicht aber auf den *Tod* Jesu zu beziehen (*Beng.*, *Olsh.*, *Hofm.* Weissag. u. Erf. p. 111., *Luthardt*), weil damals die Jünger an nichts weniger, als an diesen, denken konnten, vrgl. V. 22. Sie gedachten bei diesem Messianischen Zorneifer, von welchem sie Jesum ergriffen sahen, daran, dass hier jener Psalmspruch seine Messianische Erfüllung empfangen habe, dessen Subject seinen grossen, bis zur Aufreibung grossen Eifer um das Haus Gottes aussagt. Die Erfüllung betrifft das *ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου*, wovon das *καταφάγεται* nur die Heftigkeit malt; daher es nicht einmal berechtiget, schon an bange Ahnungen der Jünger (*Lange*) dabei zu denken. Vrgl. zu *ἐσθίειν* von consumirenden Affecten (wie Aristoph. Vesp. 287.) *Wolf* u. *Lampe* z. u. St. Ueber das *Futur.* *φάγομαι*, welches den LXX. u. Apokr. angehört, s. *Lobeck* ad Phryn. p. 327 f.

Anmerkung: Ist die Tempelreinigung nur einmal geschehen, so hat entweder Johannes oder aber die Synoptiker falsch berichtet. Ist sie aber zweimal geschehen, zunächst beim Anfange und dann am Ende der Messianischen Wirksamkeit Jesu, was an sich der Bedeutsamkeit der Handlung, so fern ihre Wiederholung durch das nicht veränderte Unwesen veranlasst war, höchst entsprechend ist, so ist einerseits begreiflich, dass die Synoptiker die erste Reinigung des Tempels nicht berichtet haben, da die frühere Wirksamkeit Jesu in Jerusalem zum synoptischen Berichtskreise überhaupt nicht gehört, und anderseits, dass Johannes die zweite Reinigung übergeht, da er das gleichartige Messianische *σημεῖον* bereits berichtet hat. Daher ist nicht bei dem einen Berichte Wahrheit, bei dem andern Irrthum vorauszusetzen, sondern die Wiederholung der Thatsache anzunehmen. Vrgl. z. Matth. 21, 12 f. So die Väter u. die meisten Späteren, auch *Tholuck*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *Maier*, *Lange*, *Ebrard*, *Luthardt* u. M., während *Andere*, nur Eine Tempelreinigung zugebend, theils zu Gunsten der Synoptiker (*Strauss*, *Baur*, *Hilgenf.*), theils für Johann. (*Lücke*, *de Wette*, *Ammon*, *Krabbe*, *Ewald* u. M.) sich entscheiden, welches Letztere das Richtige wäre, da Joh. Augenzeuge war, nicht aber, wie *Baur* nach seiner Ansicht vom vierten Evang. urtheilt, so anzusehen sein würde, dass er zwar der Sache nach von den Synoptikern abgehangen, aber die Zeit in Consequenz der Idee des reformatorischen Actes selbstständig bestimmt habe. Vrgl. auch *Hilgenf.*, welchem hier die „Johanneische Eigenthümlichkeit“ begegnet, wenigstens in Hinsicht der Erkenntniss der Jünger und des Verhältnisses zu den Juden, da zu beginnen, wo die Synoptiker aufhören. Uebrigens ist bei der Annahme der zweimaligen Tempelreinigung eine wesentliche *Verschiedenheit* beider *Acte selbst* nicht zu ersehen. Zwar meint *Luthardt* nach *Hofm.* (vrgl. auch *Lichtenstein* Lebensgesch. Chr. p. 156 f.), bei den Synoptikern schütze Jesus als *Prophet* die Stätte der *Anbetung*, bei Joh. aber vollziehe er als *Sohn* das *Hausrecht;* allein das *ὁ οἶκός μου* bei den Synoptikern ist als Gottesspruch dem Johanneischen *τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου* als von Christo gesprochen völlig gleich. Das unterscheidende Wesentliche im Johann. Berichte liegt in dem höchst merkwürdigen Spruche Jesu vom Tempel seines Leibes V. 19., von welchem die Synoptiker nichts haben, und welcher eben nur beim Eingang der Messianischen Thätigkeit seine grosse prophetische Bedeutung, beim Ausgang aber seinen Platz nicht mehr hat, daher ihn auch Jesus nicht wieder bei der zweiten Tempelreinigung, sondern nur bei der ersten gesprochen, obgleich ihm auch bei jener Anlass dazu gegeben war, Matth. 21, 23.

V. 18 f. Die nämliche *Frage* wie Matth. 21, 23., aber welche ganz andere *Antwort* Jesu V. 19.! daher die Frage mit Unrecht zur Erhärtung *der Identität des Factums* mit Matth. 21. benutzt wird. — ἀπεκρίθ.) wie Matth. 11, 25. (s. z. d. St.), das Anreden *auf Veranlassung* der That Jesu und *in Bezug auf dieselbe* bezeichnend. — τί σημεῖον) Was er gethan, müsste auf wirklich *prophetischer* ἐξουσία, mithin göttlicher Ermächtigung beruhen; zum Ausweis derselben aber verlangten sie ein *legitimirendes Wunderzeichen*, אוֹת, — σημεῖον τῆς αὐθεντίας, *Euth. Zig.* — δεικνύεις) *bringst du uns zum Vorschein*, producirst du uns. Vrgl. Hom. Il. V, 244.: Κρονίων — — δεικνὺς σῆμα βροτοῖσιν. Od. γ, 174. — ὅτι) εἰς ἐκεῖνο, ὅτι, 9, 17. 2. Kor. 1, 18. 11, 10. S. *Fritzsche* ad Matth. p. 248 f. Mithin im Sinne gleich *quatenus*, s. *Ast* Lex. Plat. II. p. 485. Falsch *Paulus: wozu willst du uns hierdurch ein Signal geben?* S. dagegen 6, 30. — ποιεῖς) das *Praes.* bezeichnet das eben geschehene, aber noch *vergegenwärtigte* Handeln. — V. 19. λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον etc.) bezieht sich nach der Auslegung Johannis V. 21. auf *den Tod und die Auferstehung Jesu*, so dass also dieser seinen Leib als die Wohnung Gottes, welcher *in* Christo war (10, 38. 14, 10. 11. 20. 17, 21.), d. i. als den Antitypus des Tempels *) bezeichnet, und dem gemäss seinen gewaltsamen Tod als *Abbrechung*, und seine Auferstehung als *Aufrichtung* desselben. Demnach ist nach Joh. zu denken, dass Jesus Angesichts des Tempelgebäudes auf sich als den realen Gottestempel *hinweisend* diese Worte sprach, welche eine symbolisch prophetische Vorhersagung seiner Auferstehung enthalten, wie Matth. 12, 39. 16, 4., und wie überhaupt anzunehmen ist, dass er niemals in directer Weise seine Auferstehung vorhergesagt hat, sondern nur verhüllt u. bildlich. Der Sinn ist mithin nach Joh. kein anderer als: *tödtet mich, und in-*

---

*) Bei der so oft wiederkehrenden Vorstellung des Inwohnens Gottes in Christo ist es sehr fremdartig, die Tempelbezeichnung an u. St. aus der Valentinianischen Christologie von einem höhern zur Verbindung mit dem Logos geeigneten Leibe des Messias herzuleiten (gegen *Hilgenf.* Lehrbegr. p. 247.). — Wenn übrigens Christus V. 16. den wirklichen Tempel als das Haus *seines Vaters* bezeichnet hat, — wie kann der *Demiurg* als Judengott gedacht sein (gegen *Hilgenf.*)? Mit dem Zugeständniss, dass „auch dem Judenthum eine schwache Beziehung auf den höchsten Gott nicht fehle" (*Hilgenf.* Evang. p. 333.), wird etwas Unrichtiges an sich und zur Lösung des handgreiflichen Widerspruchs ganz Ungeeignetes gesagt.

innerhalb dreier Tage (*Bernhardy* Syntax p. 209.) *werde ich auferstehen*. Der *imperative* Ausdruck des Vordersatzes ist nicht *permissiv*, was den Affect schwächt, sondern *auffordernd*, aus schmerzlich gereiztem Gefühl, im herzenskundigen Hinblicke auf die (jetzt schon hervortretende) unversöhnliche und erst mit seiner Tödtung zu befriedigende Opposition, hervorgegangen. Vrgl. πληρώσατε Matth. 23, 32. Die *Johanneische* Deutung haben die Alten und unter den Neueren *Kuinoel*, *Tholuck*, *Hildebrand* (in *Hüffell's* Zeitschr. II. 1. p. 6 ff.), *Kling* in d. Stud. u. Krit. 1836. p. 127 ff., *Krabbe*, *Klee*, *Maier*, *Hasert* üb. d. Vorhersagungen Jesu von seinem Tode u. s. w. Berl. 1839. p. 81 ff., *Hauff* in d. Stud. u. Krit. 1849. p. 106 ff., *Brückner* (gegen *de Wette*), *Luthardt* (jedoch einen gewissen Doppelsinn einbringend; mit der Hinrichtung Jesu vernichte sich Israel als Haus Gottes, die Auferstehung aber sei die Errichtung des geistlichen Hauses Gottes, vrgl. auch *Ebrard* u. *Lange*), auch *Baur* p. 137 ff., welcher jedoch, und mit ihm *Hilgenf.*, den Ausspruch auf synoptische, zeitlich weit spätere Elemente zurückführt. Aber verlassen wurde die Johanneische Deutung seit *Herder* (vom Sohne Gottes) und *Henke* (Programm 1798. in *Pott* Sylloge I. p. 8 ff.) von den meisten Neueren, *Eckerm.*, *Paulus*, *Lücke*, *Schweizer*, *Bleek*, *B. Crus.*, *Ammon*, *Strauss*, *Gfrörer*, *de Wette*, *Ewald* *), welche unter verschiedenen Modificationen die Abbrechung des Tempels von der Jüdischen *Entweihung der Religion u. des Gottesdienstes*, und die Aufrichtung in dreien Tagen von der bald zu errichtenden *neuen geistigen Religionsanstalt* erklären, — wobei man den Imperativ theils auffordernd (wie bei obiger Fassung) nimmt (*Herder*, *Henke*), theils hypothetisch (*Lücke*, *B. Crus.*, *de Wette*: „gesetzt ihr brächet"), — nach *de Wette* vielleicht mit Anspielung auf die neuerlich geschehene theilweise Abbrechung des Tempels durch Herodes.

*) Nach *Ewald* Gesch. Chr. p. 230. ist der eigentliche Gedanke des Räthselspruches: „Euere ganze Religion, wie sie auf diesem Tempel beruht, ist faul und verkehrt, aber schon ist auch *der* da, welcher sie, wenn sie so vergeht, wie sie vergehen muss, in unendlich höherer Herrlichkeit leicht herstellen, und damit nicht blos ein gemeines Wunder, wie ihr es fordert, sondern das höchste Wunder selbst verrichten kann." — Neuerlichst hat sich auch *Laurillard* de locis ev. Joh., in quib. ipse auctor verba Jesu interpretatus est, Lugd. Bat. 1853. p. 1 ff. der Deutung von der Errichtung der neuen Religion an der Stelle der alten Theokratie angeschlossen.

Allein 1) müsste der Annahme, dass grade Johannes, der doch sonst so tief in den Sinn Jesu eingedrungen, denselben gänzlich missverstanden habe, und zwar noch zu der Zeit wo er das Evang. geschrieben, wo also die alte entartete Religion längst gebrochen und das neue geistliche Heiligthum längst errichtet dastand, die entschiedenste Evidenz eines solchen Missverständnisses zur Seite stehen, da sonst die *richtige* Fassung eines Ausspruches Jesu eben bei *ihm* zu suchen ist, und ganz besonders *hier*, wo er seine Deutung dem Jüdischen *Missverstande* entgegenstellt, und sie nicht blos als *seine*, sondern auch als die der *übrigen Jünger* bezeichnet. 2) Die Anklage Matth. 26, 61. Mark. 14, 58. (vrgl. Act. 6, 13.) beweist für die neuere Deutung gar nichts, da sie eben nur auf dem Jüdischen Missverstande des änigmatischen Wortes beruht. 3) Ort und Veranlassung des Spruchs führten zum Gebrauche des *Symbols* vom *Tempel*, bestimmten aber nicht die *reelle Beziehung* des Bildes, da ein σημεῖον überhaupt, nicht ein *in Bezug auf den Tempel* zu vollziehendes gefordert war. 4) Die Auferbauung des geistigen Tempels war von dem λύσατε gänzlich nicht bedingt, daher das Verhältniss von Vorder- und Nachsatz weder logisch noch historisch richtig ist. 5) Diese geistige Auferbauung war so wenig ein momentaner Act und so sehr eine allmähliche historische Entwickelung, dass weder der Begriff eines σημεῖον überhaupt noch das wesentlich zu diesem Begriffe gehörige ἐν τρισὶν ἡμέραις sich entsprechend dazu verhält; ja das Letztere, selbst sprichwörtlich gefasst (Hos. 6, 2., nicht Luk. 13, 32., vrgl. aber *Dissen* ad Dem. de cor. p. 362.), würde doch nur: *in wenig Tagen* bezeichnen können und ganz ungehörig sein und selbst grosssprecherisch herauskommen. 6) Es hätte *wesentlich* zur Sache gehört, den neuen Tempel als einen *andern* (vrgl. Mark. 14, 58.) zu bezeichnen, wogegen ἐγερῶ αὐτόν nur den *nämlichen* ausdrückt, was sowohl die Juden als auch Joh. sehr richtig fassten, da Jesus nicht ἐγερῶ ἄλλον oder dergl. gesagt hat *). 7) Nur scheinbar ist gegen die Johanneische Deutung, dass nach neutestamentlicher Lehre Christus sich nicht selbst erweckt

*) Mit Unrecht beruft man sich auf Matth. 10, 39., wo ψυχήν das *irdische Leben* und dann αὐτήν das *ewige* Leben bezeichne. ψυχήν sowohl als αὐτήν heisst hier nichts Anderes als die *Seele*, und das Aenigmatische des Ausspruchs liegt nicht in einem verschiedenen Sinne dieser beiden Worte, sondern in der verschiedenen zeitlichen Beziehung von εὑρών und ἀπολέσει.

hat, sondern vom Vater auferweckt ist, vrgl. V. 22. Act. 3, 15. 4, 10. 5, 30. al. Rom. 4, 24. 8, 11. 1. Kor. 6, 14. 2. Kor. 4, 14. Gal. 1, 1. Eph. 1, 21. Kol. 2, 12. 1. Thess. 1, 10. 1. Petr. 1, 21. Ein solcher wirklicher Widerspruch mit der christlichen Anschauung hätte ja wohl Keinen mehr als den Johannes selbst von der Beziehung auf die Auferstehung abhalten müssen. Aber er ist auch nicht vorhanden, wenn man nur der bildlichen Ausdrucksweise ihr Recht gönnt, die auf der sinnlichen Anschauung des *Aufstehens* beruht, nach welcher *das aufstehende Subject*, dessen Aufstehen als Errichtung des zerbrochenen Tempels vorgestellt ist, auch das den Tempel *errichtende* Subject sein muss, unbeschadet der übrigens ausser Betracht bleibenden Lehre, dass die causa efficiens, d. i. der eigentlich Wiederbelebende, der Vater ist. Der auferstehende Christus errichtet eben durch sein Aufstehen den gebrochenen Tempel. S. ausserdem *Brückn.* p. 50 f. — Nach *Forberg* (Animadverss. in loca selecta N. T. I. 1797.) u. *Kohlschütter* (Commentat. exeg. de Joh. 2, 19. Dresd. 1839.) beziehen sich die Worte auf den *wirklichen* Tempel, und haben nur eine *abweisende* Tendenz: „Scilicet Jesus, quum expectare minime posset, Judaeos templum esse disturbaturos, nihil aliud voluit his verbis nisi hoc, ut importunas Judaeorum quaestiones a se amoliretur, eos ad silentium redigeret, simulque Messianam suam auctoritatem adsereret", *Kohlsch.* Aber so hätte Jesus an eine absurde Bedingung eine absurde Zusage geknüpft. Diess, und zugleich die nothwendige Einheit des Sinnes, ist auch gegen *Olsh.*, welcher jenen paradoxen Sinn als den ostensiblen, aber als den innern zugleich die Beziehung auf die Auferstehung annimmt. — Zu *ἐγείρειν* vom Errichten von Gebäuden s. *Wetst.*

Anmerkung: Dass Jesus eine Antwort gab, welche damals weder die Juden noch die Jünger richtig verstehen konnten, kann nicht irre machen an der Johanneischen Deutung. Jesus hat, zumal bei Johannes (vrgl. 3, 14.), die Weise, Saatkörner, die *jetzt* noch nicht wurzeln können, für die *Zukunft* auszuwerfen. Vrgl. *Chrys.*: *πολλὰ τοιαῦτα φθέγγεται τοῖς μὲν τότε ἀκούουσιν οὐκ ὄντα δῆλα, τοῖς δὲ μετὰ ταῦτα ἐσόμενα. Τίνος δὲ ἕνεκεν τοῦτο ποιεῖ; ἵνα δειχθῇ προειδὼς ἄνωθεν τὰ μετὰ ταῦτα, ὅταν ἐξέλθῃ καὶ τῆς προῤῥήσεως τὸ τέλος ὃ δὴ καὶ ἐπὶ τῆς προφητείας ταύτης γέγονεν.* Und dass er gleich beim ersten Auftreten der scheinbar arglosen Parthei die ganze Entwickelung ihrer Opposition bis zu ihrem Endpunkte, d. i. bis zum Abbrechen des Tempels seines Leibes, überschauete, kann nur dem als eine geschichtswidrige Voraussetzung der Logoslehre

(s. auch *Hase* Tübing. Schule 1855. p. 5.) erscheinen, welcher das höhere Wissen und insonders die Herzenskunde Jesu, nach welcher er die an sich wohlberechtigte Zeichenforderung im tiefen Grunde der Gesinnung auffasst, nicht genugsam beachtet.

V. 20. Τεσσαράκ. κ. ἓξ ἔτεσιν) bei Prosaikern gewöhnlicher mit ἐν. *Bernhardy* p. 81. Doch s. *Winer* p. 195. Die grosse *Zahl* der Jahre steht mit Nachdruck voran. — ᾠκοδομήθη) nämlich so weit er damals fertig war. Die gemeinte Erweiterung und Erneuerung des Serubabelschen Tempels wurde im achtzehnten Regierungsjahre des Herodes (Nisan 734 bis 735.), also im J. 20. v. Chr. begonnen (Joseph. Antt. 15, 11, 1.), und unter Herodes Agrippa II. im Jahre 64. n. Chr. vollendet (Joseph. Antt. 20, 9, 7.). Die Berechnung dieser 46 Jahre von Beginn des Baues ergiebt also für das damalige Osterfest das des Jahres 781. S. *Wieseler* p. 106. (nach *Ewald* Gesch. Chr. p. 117.: 28. n. Chr.).

V. 21 f. Τοῦ σώματος) Genit. apposit. S. *Winer* Gramm. p. 470. — V. 22. οὖν) stellt die Erinnerung als dem Sinne jenes Ausspruchs entsprechend dar. — ἐμνήσθησαν) Der Ausspruch kam ihnen nun, da er durch die Auferstehung factisch erklärt war, wieder in's Gedächtniss; vorher, weil unverstanden, hatte er sich ihrer Erinnerung entzogen. — καὶ ἐπίστευσαν etc.) In Folge dieser Erinnerung *glaubten sie der Schrift*, sofern sie nämlich deren Weissagungen auf die Auferstehung Jesu (Ps. 16, 10. Jes. 53. vrgl. Luk. 24, 26.) mit jenem Spruche Christi in Uebereinstimmung sahen, *und dem Worte, welches Jesus* (damals V. 19.) *sagte*, da sich dieses nun durch den Erfolg als erfüllt und in seiner ganzen weissagenden Wahrheit darstellte. — Ganz grundlos hält *Schweizer* V. 21 f. für unächt.

V. 23. Ὡς δὲ ἦν etc.) stellt den *Aufenthalt* in Jerus. der Hinkunft und dem ersten Auftritte (V. 13—22.) gegenüber. — ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ) Letzteres ist nicht zur *Erklärung* zugesetzt, für die Griechischen Leser (das würde V. 13. haben geschehen müssen), sondern: er war zu Jerus. *am Passah auf dem Feste* (mit der Festfeier beschäftigt), so dass das erste ἐν örtlich, das zweite zeitlich ist, und das dritte mit ἦν zusammenhängt und die Umgebung, das, womit man sich befasst, ausdrückt (*versari in aliqua re*). S. über dieses εἶναι ἐν *Bernhardy* Syntax p. 210. *Ast* Lex. Plat. I. p. 623. — θεωροῦντες etc.) ἐκεῖνοι γὰρ ἀκριβέστερον ἐπίστευον, ὅσοι μὴ διὰ τὰ σημεῖα μό-

νον, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν διδασκαλίαν αὐτοῦ ἐπίστευον, *Euth. Zig.* Ihr Glaube war noch keine Entscheidung ihres innern Lebens für Jesum, sondern nur ein durch das Wunderanschauen angeregtes Dafürhalten, dass er der Messias sei.

V. 24 f. Αὐτὸς δὲ etc.) *er selbst aber*, obgleich sie ihrerseits wegen seiner Wunder an ihn glaubten — οὐκ ἐπίστ. ἑαυτόν) gewählter Gegensatz gegen jenes ἐπίστ. εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Zu beachten ist das nachdrückliche ἑαυτόν; daher nicht zu fassen ist: er hielt ihnen *seine Lehre* zurück (*Chrys.*, *Kuinoel* u. M.), sondern: er vertraute ihnen *sich selbst*, d. i. *seine eigene Person* nicht an, er unterliess es, *sich selbst ihnen zum persönlichen Verkehre hinzugeben*. Ganz anders hatte er sich zu seinen Galiläern, und insonders zu seinen Jüngern gestellt, denen er sich selbst zu inniger Gemeinschaft vertraut hatte. Gegen die Judäer in Jerus., denen er nach seiner Herzenskunde dieses Vertrauen nicht schenken konnte, weil hierzu ihrerseits die innere sittliche Bedingung fehlte, hielt er sich ferner und fremder. — διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκ. πάντ.) *weil er selbst* (vergl. nachher αὐτός) *Alle kannte*, generell; von *Keinem* war ihm unbekannt, wie es um seine Gesinnung stehe. Diese universelle unmittelbare Menschenkenntniss hielt ihn ab, sich selbst jenen πολλοῖς anzuvertrauen. — καὶ ὅτι etc.) negativer Ausdruck des vorigen Gedankens in der populären Form eines *weitern* Grundes. — ἵνα) nicht statt der Infinitiv-Structur (Matth. 3, 14. al.), sondern der Gegenstand des Bedürfens ist in der Form der *Absicht* gedacht, welche der Bedürfende zur Abhülfe hegt. Vergl. 16, 30. 1. Joh. 2, 27. — περὶ τοῦ ἀνθρ.) mit welchem er es jedesmal zu thun hatte. S. *Bernhardy* Syntax p. 315. *Winer* p. 105. — αὐτός) *er selbst*, d. i. αὐτοδίδακτος, *Nonn.* S. *Herm.* ad Viger. p. 733. *Krüger* ad Anab. 2, 3, 7. — τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρ.) den innerlichen, auch äusserlich nicht kund gegebenen Gehalt, Charakter, Gesinnung u. s. w., τὸ κρυπτὸν τοῦ νοῦς, *Orig.* Vergl. *Nonnus:* ὅσα φρενὸς ἔνδοθεν ἀνὴρ εἶχεν ἀκηρύκτῳ κεκαλυμμένα φάρεϊ σιγῆς. Das übernatürliche *unmittelbare Wissen* wird besonders oft bei *Joh.* an Jesu hervorgehoben. Vergl. 1, 49 f. 4, 19. 6, 61. 64. 11, 4. 15. 13, 11. 21, 17.

Kap. III.

V. 2. Statt αὐτόν hat *Elz.* τὸν Ἰησοῦν, gegen entscheidende Zeugen. Anfang eines Abschnitts u. einer Lection. — V. 2. Die Stellung

von δύναται gleich nach γάρ (*Lachm.*, *Tisch.*) ist überwiegend bezeugt. — V. 8. καὶ ποῦ) *Lachm.*: ἢ ποῦ, was aber durch A. u. einige Verss. u. Väter zu schwach bezeugt ist. — V. 15. εἰς αὐτόν) *Lachm.*: ἐπ' αὐτόν nach A.; *Tisch.*: ἐν αὐτῷ nach B. Colb. Germ. Mart. Emmer. Harl. Ausserdem haben L. Theodoret.: ἐπ' αὐτῷ, welches L. auch V. 16. liest. ἐν αὐτῷ ist als ächt anzusehen und mit ἔχῃ zu verbinden. Man verband es aber mit πιστ., u. daher die anderen Lesarten, welche erklärender Natur sind, und unter welchen εἰς αὐτόν wegen V. 16. am gangbarsten ward. — μὴ ἀπόληται, ἀλλ') fehlt bei B. L. J. Minusk. Verss. u. Vätern. Eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Suppletion aus V. 16., da zur Weglassung gänzlich kein Grund war. — V. 19. Die Stellung αὐτῶν πονηρά ist entschieden bezeugt. — V. 25. Statt Ἰουδαίου hat *Elz.* Ἰουδαίων, gegen weit überwiegende Zeugen. Der Plural bot sich mechanischen Schreibern unwillkürlich dar. Conjecturen sind entbehrlich und willkürlich; *Bentl.* u. *Seml.*: Ἰησοῦ; *Dav. Schulz*: ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ μετὰ Ἰωάννου. — V. 31 f. Das zweite ἐπάνω πάντων ἐστί hat in D. Minusk. u. einigen Vätern zu schwache Zeugen gegen sich. Aber das folgende καί (eingeklammert von *Lachm.*) wird nicht nur von denselben Zeugen, sondern auch von B. L. Minusk. Copt. Pers. weggelassen, und ist als eingeschobene Verbindung zu betrachten, deren ursprüngliches Fehlen die Auslassung von ἐπάνω π. ἐ. nur erleichterte. — V. 34. ὁ θεός nach δίδωσιν fehlt bei B. C.* L. Minusk. Ver. Brix. Cyr.; eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Suppletion des Subjects, welches zweifelhaft schien.

V. 1 f. Jetzt folgt, durch das weiterführende δέ angereiht, noch eine besondere wichtige Scene aus jener ersten Aufenthaltszeit in Jerus., das Gespräch mit Nikodemus, — als in welchem Jesus über sein Werk und über sich selbst sich näher ausgesprochen. Eine innere Verbindung mit dem Vorigen (*Lücke*: es werde nun ein Beispiel jenes höhern Wissens Jesu vorgeführt; *de Wette*: ein Beleg der ganzen Bemerkung 2, 23 ff.; *Luthardt*: vom *Volke*, an welches sich Jesus gewendet, werde nun zur Verhandlung mit einem *Einzelnen* übergegangen; *Ewald*: Nikod. schien eine *Ausnahme* machen zu wollen) ist nicht angedeutet. — Νικόδημος) ein sowohl bei den Griechen (Dem. 549. 23. u. Späteren) als auch bei den Juden (נַקְדִּימוֹן oder נַקְדֵּם, s. *Lightf.* u. *Wetst.*) gangbarer Name. Au-

sser den Johanneischen Notizen (vergl. 7, 50. 19, 39.) ist nichts Gewisses vom Nikod. bekannt *). Der Talmudische Nicodemus soll auch *Bunni* geheissen und Jerusalem's Zerstörung noch überlebt haben, und wird unter letzterem Namen als Schüler Jesu genannt. S. bes. *Delitzsch* in d. Zeitschr. f. Luther. Theol. 1854. p. 643. Die Identität Beider ist möglich, aber unsicher. — ἄρχων) Er war Mitglied des Sanhedrin, 7, 50. — Des *Nachts* kam er zu Jesu, um, noch unentschieden wie er war, den Verdacht und Unwillen seiner Collegen zu vermeiden. Nicht ein *Heuchler* nämlich war er (gegen *Koppe* in *Pott* Sylloge IV. p. 31 ff.), welcher sich einfältig gestellt, um Anklagestoff von Jesu herauszulocken, was Joh. nicht unbemerkt gelassen haben würde, besonders nach dem, was er 7, 50. u. 19, 39. von ihm anführt; er war vielmehr bei ziemlich langsamem Naturel ein *ehrlicher* Charakter, welcher nebst Anderen (οἴδαμεν) durch Jesu Wunder im Allgemeinen überzeugt war, er sei ein göttlich gesandter und unterstützter Lehrer, daher Nikod. durch eine vertraute Unterredung mit ihm sein dermaassen halbgläubiges Urtheil näher festzustellen, und namentlich zu ermitteln wünschte, ob er vielleicht gar der Messias wäre. — Ueber den ganzen Abschnitt s. *Knapp* Scripta var. arg. I. p. 183 ff. *Fabricius* Commentat. Gott. 1825. *Scholl* in *Klaiber's* Studien V. 1. p. 71 ff. *Jacobi* in d. Stud. u. Krit. 1835. 1. — Dass bei der Unterredung die Jünger, und namentlich Johannes, bei Jesu gewesen, hat (gegen *de Wette* u. M.) nichts wider sich, da Nikodemus nur aus Furcht vor den *Juden* des Nachts kam, und die Originalität des Gepräges in der wenngleich Johanneisch ausgebildeten und verarbeiteten Darstellung der Hauptpunkte dient nur zur

*) Nach *Baur* p. 143. ist er eine *typische* Person, welche das gläubige und doch wesentlich ungläubige Judenthum repräsentirt, wie die Samariterin das gläubige Heidenthum, wobei dahin gestellt bleibe, ob mehr oder weniger Factisches dabei vorausgesetzt werde. Nach *Strauss* verdankt die ganze Erzählung dem Vorwurfe, dass das Christenthum nur im niedern Volke Eingang gefunden habe, ihre Entstehung, trotz 1. Kor. 1, 26 f. *Weisse* verwirft wenigstens die Treue des *Referats*, dessen Darstellung *de Wette* als das Werk „einer geistestrunkenen dichterisch freien Reproduction" bezeichnet. S. dagegen *Brückn.* p. 66 f. Nach *Hilgenf.* erhält das ganze Gespräch ein wirkliches Licht überhaupt erst, „wenn man es vom Standpunkte des Evangelisten aus auffasst", und darnach soll sein ganzer Inhalt die Auseinandersetzung dessen sein, wodurch sich das Christenthum von dem Judenthum wesentlich unterscheidet.

Bestätigung der Annahme, dass Joh. Zeuge gewesen war. — ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλ. διδάσκαλος) *dass du von Gott* (gesandt) *gekommen bist als Lehrer*. Die Idee der *göttlichen Sendung*, aber nicht die *Logos-Idee* ist ausgedrückt (gegen *Bretschn.*). — ταῦτα τὰ σημεῖα) emphatisch: *haec tanta signa*. — ἐὰν μὴ ᾖ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ) ὅτι οὐκ ἐξ οἰκείας δυνάμεως ταῦτα ποιεῖ, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ, *Euth. Zig.* Nikod. schliesst also aus den Wundern auf den *Beistand* Gottes, und aus diesem auf das *Gesendetsein* von Gott.

V. 3. Nikod. hat V. 2. erst die Vorrede zu dem, was er zu fragen und auf dem Herzen hat, gehalten; die Frage selbst sollte nachkommen. Da unterbricht ihn Jesus, und kommt ihm mit der Antwort auf die Frage, welche er thun will, schon zuvor. Diese Frage ist also lediglich aus der Antwort Jesu zu entnehmen, und ist hiernach keine andere als die: *was muss man thun, um in's Messiasreich zu kommen?* Das liest Jesus im Herzen des Mannes und giebt Bescheid darauf. Ausgelassene Zwischenreden anzunehmen (*Maldonat.*, *Kuinoel* u. M.), ist eben so willkürlich, als eine Beziehung der Antwort Jesu auf die blose Anrede des Nikodemus künstlich herauszubringen. Letzteres ist deshalb zu verwerfen, weil Jesus ihn zum Vortrage der Absicht seines Kommens gar nicht hat gelangen lassen. Daher ist weder anzunehmen, Jesus habe ihn vom *Wunderglauben* auf den sittlich umwandelnden Glauben führen wollen (*Augustin.*, *de Wette*, vrgl. auch *Luthardt*), noch: er habe dem Nikod., der mit seiner Anrede etwas *Grosses* gesagt zu haben glaube, zum Bewusstsein bringen wollen, dass er noch nicht einmal in die Vorhallen der wahren Erkenntniss gedrungen sei (*Chrys.*), noch: er habe sagen wollen, dass er nicht als *Lehrer*, sondern zur sittlichen Umbildung der Welt gekommen sei (*B. Crus.* vrgl. schon *Cyrill.* u. *Theophyl.*), noch: „Videris tibi, o Nicodeme, *videre* aliquod signum apparentis jam regni coelorum in hisce miraculis, quae ego edo; amen dico tibi: nemo potest *videre* regnum Dei, *sicut oportet*, si non etc.“ (*Lightf.*, gebilligt von *Lücke*). Andere anders; s. *Scholl* l. l. — ἐὰν μή τις γενν. ἄνωθεν) *wenn nicht Jemand von oben geboren sein wird*, d. i. wer nicht von Gott zu einem neuen ethischen Leben umgewandelt sein wird. Vergl. z. 1, 13. ἄνωθεν kann sowohl *örtlich* (hier gleich ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, vergl. Xen. Mem. 4, 3, 14. Symp. 6, 7. Eur. Cycl. 322.) als auch *zeitlich* (gleich ἐξ ἀρχῆς) gefasst werden; beide Fassungen berichtet *Chrys.* Letztere ist nach *Vulg.*, *Lu-*

ther, *Maldonat.* u. V. die gewöhnliche (so auch *Tholuck*, *Olsh.*, *Neand.*, nicht wesentlich verschieden auch *Luthardt*), weil Nikod. V. 4. so verstanden habe, und man nimmt nach ihr ἄνωθεν gleich *iterum*, *von Neuem*. Aber diess ist schon an sich sprachlich unrichtig, da ἄνωθεν nicht *iterum* oder *denuo*, sondern *von vorne herein*, *von Anbeginn an* *) heisst (Luk. 1, 3. Act. 26, 5. Gal. 4, 9. Sap. 19, 6. Dem. 539, 22. 1082, 7. 13. al. Plat. Phil. 44. D. al.), und Johanneisch richtig ist nur die örtliche Fassung nicht blos in sprachlicher Beziehung (V. 31. 19, 11. 23.), sondern auch der Vorstellung nach, da Joh. die Wiedergeburt nicht nach dem Momente der *wiederholten*, sondern der *göttlichen* Geburt aufgefasst hat; s. 1, 13. 1. Joh. 2, 29. 3, 9. 4, 7. 5, 1. Die Vorstellung der Sache als *erneuerter* Geburt ist *Paulinisch* (Tit. 3, 5. vrgl. Rom. 12, 2. Gal. 6, 15. Eph. 4, 23 f. Kol. 3, 9.) und *Petrinisch* (1. Petr. 3, 23.). Richtig nehmen daher *Orig.*, *Cyrill.*, *Theophyl.*, *Erasm.*, *Aret.*, *Beng.* u. M. auch *Lücke*, *B. Crus.*, *Maier*, *de Wette*, *Hilgenf.* ἄνωθεν gleich ἐκ θεοῦ. — ἰδεῖν) nämlich als Theilhaber desselben. Vrgl. εἰςελθεῖν V. 5. u. s. V. 36. Daher nicht: „auch *nur* zu *sehen*, geschweige denn zu betreten", *Lange*. — Beachte noch, dass der Ausdruck βασ. τοῦ θεοῦ nur hier u. V. 5., und sonst nicht bei Joh. vorkommt, — ein Zeichen der ursprünglichen Form, in welcher Joh. den wichtigen Spruch gegeben hat.

V. 4. Der Sinn der Frage ist weder: „Wenn doch die Wiederholung der leiblichen Geburt etwas so schlechthin Unmögliches ist, wie soll ich das ἄνωθεν γεννηθῆναι verstehen?" (*Lücke*), noch: „Wie kann dieses ἄνωθεν γενν. statt finden, ohne mit einer zweiten leiblichen Geburt?" so dass Nicod. den Anfang eines neuen persönlichen Lebens nicht ohne neuen Anfang des Naturlebens zu denken vermocht habe (*Luthardt*), noch: wie es komme, dass ein Jude gleich einem Proselyten (denn diese vergleichen die Rabbinen mit Neugebornen, *Jevamoth* f. 62. 1. 92. 1.) neu geboren werden solle (*Knapp* vrgl. *Wetst.*), noch: diese

*) Dieses, nicht „*wieder von vorne*", was *Hofm.* unwillkürlich unterlegt (s. dessen Schriftbew. II. 2. p. 8.), heisst ἄνωθεν. Dass aber der Begriff *von vorne* zum *Geboren*werden nicht passt, erhellt von selbst. Nicht einmal „*wieder* von vorn" passt dazu, sondern blos *wieder*. Uebrigens ist auch die Stelle Joseph. Antt. 1, 18, 3., welche *Hofm.* nach *Krebs* für jenen Sinn „*wieder von vorn*" anführt, nicht beweisend. Denn da heisst φιλίαν ἄνωθεν ποιεῖται: er macht Freundschaft *von vorne an*, ohne die frühere unnütze Freundschaft fortzusetzen oder wieder eintreten zu lassen.

Forderung sei so unstatthaft, als wenn einer noch einmal u. s. w. (*Schweizer*, *Tholuck*), noch: „Niemand kann aus dem reifern Lebensalter in ein anderes geistiges Dasein umwenden“ (*B. Crus.* nach *Schleierm.*). Alles diess steht nicht da, und wird in den Text *hineingelesen*, wie auch die Meinung, Nikod. habe die Forderung Jesu in gereizter Empfindlichkeit geflissentlich buchstäblich genommen, um jene Forderung „mit einem Fechterstreich der rabbinischen Disputirkunst“ für überstark zu erklären (*Lange* L. J. II. p. 495.), der nach dem Texte ehrlichen Erscheinung des Mannes nicht entspricht. Nach dem Texte fragt Nikod. wirklich *etwas Absurdes*. Und diess ist der Art, dass es mit dem selbst nothdürftigsten Bildungsstande eines Jüdischen Theologen (V. 10.), dem doch die alttestamentl. Ideeen der Herzensbeschneidung (Deut. 30, 6. Jer. 4, 4.), des neuen Herzens und Geistes (Ex. 11, 19 f. 36, 26 f. Ps. 51, 12. 86, 4 ff.) nicht unbekannt sein konnten, nur durch die Annahme vereinbar wird, dass der ohnehin etwas beschränkte, grade durch seinen Wunderglauben beschränkte und befangene Mann theils durch den gewaltigen Eindruck Jesu überhaupt, theils durch das überraschende Gefühl, von Jesu seine Gedanken gekannt zu sehen (s. z. V. 3.), theils durch das ihm Unerwartete und Unverständliche des ἄνωθεν γεννηθῆναι, worin er aber etwas Wunderbares ahnet, überwältiget, verwirrt, ja wirklich *perplex* geworden ist, und so *in seiner Verwirrung* diese ganz ungereimte Frage thut, als ob Jesus von einer *leiblichen* Geburt gesprochen hätte. Je ungereimter aber diese Frage der Verwirrung ist, desto weniger hat sie den Anstrich der *Fiction*, mit welcher Joh. den Nikod. als einen sehr thörichten Mann habe darstellen wollen (*Strauss*, *B. Bauer*), welche aber, selbst bei der Tendenz, die Gespräche Jesu durch Missverständnisse der Zuhörer fortzuspinnen, allzu plump wäre. — γέρων ὤν) *wenn er ein Greis ist*, — diess hat Nikodemus zur mehrern Evidenz der Unmöglichkeit *in Anwendung auf sich selbst* hinzugesetzt. — δεύτερον) bezieht sich auf den *Aufenthalt* im Mutterleibe *vor der Geburt*. Das ἄνωθεν aber hat er nicht gleich δεύτερον, sondern *gar nicht* verstanden.

V. 5. Nun erklärt sich Jesus über das ἄνωθεν γεννηθῆναι näher bis V. 8. — ἐξ ὕδατος κ. πνεύματος) *Wasser*, sofern damit getauft wird (vergl. 1. Joh. 5, 7 f.), und *Geist*, sofern der heil. Geist dem Getauften mitgetheilt

wird, Beides zusammen *), jenes als Causa medians, dieser als Causa efficiens, bildet das ursächliche *Element, aus welchem* die Geburt von oben hervorgeht (*ἐκ*), daher auch die Taufe *λουτρὸν παλιγγενεσίας* (Tit. 3, 5.) ist. Vergl. schon Tert. c. Marc. 1,28. Dass aber die *christliche* (4, 2.), nicht die *Johannes*-Taufe (*Tholuck, B. Crus.* u. Aeltere) bei *ὕδατος* zu denken sei, ergiebt sich schon aus dem damit verbundenen *κ. πνεύματος*, so wie daraus, dass der als Messias bereits Aufgetretene die Taufe seines Vorläufers nicht mehr zur Bedingung des Messiasheils machen konnte. Hat aber *Nikod. ὕδατος* noch nicht in jener bestimmten Beziehung, sondern etwa nur im Allgemeinen in der symbolischen Bezeichnung Messianischer Reinigung, nach alttestamentlichen Andeutungen (Ez. 36, 25. Jes. 1, 16. Mal. 3, 3. Jerem. 33, 8.) und nach dem, was er von der Taufe Johannis wusste, fassen können: so blieb er für das bestimmtere Verständniss auf die nahe *Zukunft* angewiesen, in welcher ihm der thatsächliche Aufschluss nicht ausbleiben konnte (4, 2.), — daher aus dieser Bezugnahme auf die Taufe nicht auf eine *proleptische Dichtung* (*Strauss, B. Bauer*) zu schliessen, und ausser Matth. 18, 3. unkanonische Fortbildungen bei Justin und in den Clementinen vorauszusetzen sind (*Hilgenf.* u. M., vergl. Einl. §. 2.), aber auch nicht so zu deuten ist, als verweise Jesus den Nikod. nicht auf die Taufe als solche, sondern nur anspielend auf die *symbolische Bedeutung* des Wassers in der Taufe (*Lücke*, vgl. *Neand.* p. 910.), was dem bestimmten *γεννηθῇ ἐξ* nicht genügt, welches anderseits *Theodor. Mopsv.* u. M. und neuerlich besonders *Olsh.* auf eine ungehörige Weise urgiren, indem sie das Wasser als das *weibliche* Princip (den Geist als das männliche) der Wiedergeburt fassen, welches nach *Olsh.* „das in lauterer Busse gereinigte Element der Seele“ sein soll! Verwerflich sind ferner alle Erklärungen, die auf ein *ἓν διὰ δυοῖν* hinauslaufen, da Wasser und Geist zwei ganz disparate Begriffe sind (*Fritzsche* ad Matth. p. 855.), wie die von *Calvin:* „aquae spirituales, d. i. spiritus, qui nos repurgat“ etc., und die von *Grot.:* „spiritus aqueus, d. i. aquae instar emundans.“ Man merke übrigens noch 1) dass bei der Artikellosigkeit der beiden Elemente dieselben allgemein, generisch gedacht sind, sofern nämlich das Taufwasser und der heil. Geist in die Kategorieen *Wasser* und *Geist*

*) Treffend *Theodor. Mopsv.: τὸν τρόπον ἐξηγήσατο τῆς διὰ τοῦ βαπτίσματος ἀναγεννήσεως, τοῦ μὲν ὕδατος, ἐν ᾧ πληροῦται τὸ ἔργον εἰπών, τοῦ δὲ πνεύματος, ἐν τῷ ὕδατι τὴν οἰκείαν πληροῦντος ἐνέργειαν.*

gehören; erst V. 6. wird die Bezeichnung *concret;* 2) dass ὕδατος vorangeht, weil die Geistesmittheilung regelmässig auf die Taufe *folgte* (Act. 10, 47. ist ein Ausnahmefall); 3) dass das Gläubiggewordensein an Jesum als Messias als Bedingung der Taufe vorausgesetzt ist (Mark. 16, 16.); 4) dass die Nothwendigkeit der Taufe zur Theilnahme am Messiasreich allerdings in u. Stelle begründet, aber auf zum Christenthume Uebertretende bezüglich, und nicht auf Christenkinder zu erstrecken ist, welche durch ihre Gemeinschaft mit christlichen Eltern ἅγιοι sind (s. z. 1. Kor. 7, 14.). Wegdeutungen dieser Nothwendigkeit, wie durch die comparative Wendung: „*nicht nur* Wasser, *sondern auch* Geist" (*B. Crus.*, vrgl. *Beausobre* u. *Herder*) werden *eingelegt.*

V. 6. Specifische *Charakterisirung* dieser Geburt, zur weitern Belehrung des Nikod. über dieselbe. — Es werden aber im Folgenden nicht zwei ursprünglich verschiedene *Classen* der Menschen bezeichnet (*Hilgenf.*), da ja die neue Geburt das Bedürfniss *Aller* ist, sondern zwei verschiedene successive *Lebensepochen.* — τὸ γεγεννημ.) *Neutr.*, obwohl Personen bezeichnend, zur Hervorhebung der *allgemeinen Kategorie.* S. *Winer* Gramm. p. 160. — ἐκ τῆς σαρκός) die σάρξ (vrgl. 1. Joh. 2, 16.) ist die materielle Menschennatur, ethisch bestimmt durch die sündlichen Triebe, deren Sitz sie ist, mit dem Principe des sinnlichen Lebens, der ψυχή. *Was aus dieser sinnlichen und sündlich bestimmten Menschennatur geboren ist, ist ein Wesen von der nämlichen sinnlich sündlich beschaffenen Natur,* ohne das höhere geistliche und ethische Leben, welches erst durch die Wirksamkeit des göttlichen Geistes entsteht. Ohne diese Wirksamkeit ist der Mensch ein σαρκικός, ψυχικός (1. Kor. 2, 14.), welcher ungeachtet seines natürlichen sittlichen Bewusstseins und Willens von dem sündlichen Principe in der σάρξ beherrscht wird (Rom. 7, 14—25.). Die σάρξ verhält sich zum πνεῦμα nicht wie eine niedere Stufe zur höhern, sondern gegensätzlich als das widergöttlich Bestimmte zum Göttlichen. S. *Hofm.* Schriftbew. I. p. 452 f. — ἐκ τοῦ πνεύματος) *was aus dem Geiste geboren,* d. i. dessen ethisches Wesen und Leben aus der Wirksamkeit des heiligen Geistes hervorgegangen ist *),

*) Das übrigens von selbst verständliche, weil nach V. 5. dem ἐκ τοῦ πνεύμ. zur Voraussetzung dienende ἐκ τοῦ ὕδατος hat Jesus nicht wiederholt, weil es ihm hier nur darauf ankam, die Entgegensetzung von σάρξ und πνεῦμα hervortreten zu lassen.

ist ein Wesen geistiger Natur, frei von der Herrschaft der σάρξ, und ganz von einem geistigen Principe, nämlich vom heiligen Geiste, erfüllt und regiert (Rom. 8, 2 ff.), ἐν καινότητι πνεύματος lebend (Rom. 7, 6.). — Die *Allgemeinheit* des Satzes verbietet eine Beschränkung auf die *Juden*, als leibliche Nachkommen Abrahams (gegen *Kuinoel* u. M.), welche aber dem Gemeinspruche mit subsumirt sind; vrgl. V. 7. ὑμᾶς. — In den Nachsätzen vertreten die Substantiva σάρξ und πνεῦμα, aber significanter und stärker (vrgl. 1. Joh. 4, 8.), die Adjectiva σαρκικός und πνευματικός und sind *qualitativ* zu nehmen.

V. 7 f. Was Jesus V. 3. ausgesprochen und Nikod. mit Verwunderung gehört hat, hat er ihm nun näher erklärt; das giebt er ihm V. 7. zu erkennen, und fügt V. 8. noch eine Analogie zur besprochenen Wirksamkeit des heiligen Geistes aus der Natur hinzu. Der Mensch wird ergriffen von dem menschlich unbestimmbaren Geiste, weiss aber nicht, woher er an ihn kommt und wohin er ihn treibt. — ὑμᾶς) das Allgemeine individualisirend: „te et eos, quorum nomine locutus es", *Beng*. — τὸ πνεῦμα) ist wegen πνεῖ vom *Winde* (s. d. *Lexica*) gemeint. Der zwiefache Sinn des Wortes (vrgl. רוּחַ) hat grade *diese* Natur-Analogie zu geben veranlasst. Eine ähnliche Vergleichung, aber der *menschlichen* Seele, sofern sie des göttlichen Wesens theilhaftig ist, mit der zwar erfahrenen aber unbegriffenen Wirksamkeit des Windes s. b. Xenoph. Mem. 4, 3, 14. Vergl. auch Cohel. 11, 5. Zum *Ausdrucke* τὸ πνεῦμα πνεῖ vrgl. *Lobeck* Paral. p. 503. — ὅπου θέλει) der bald da bald dort wehende Wind ist *personificirt* wie ein freies Wesen, der Vergleichung mit dem heil. Geiste entsprechend. — ποῦ) bei einem Verbum der Bewegung. Vrgl. Soph. Trach. 40.: κεῖνος δ' ὅπου βέβηκεν, οὐδεὶς οἶδε, u. s. *Lobeck* ad Phryn. p. 45. *Mätzn.* ad Antiph. p. 169. §. 8. Anticipation der Vorstellung der auf die Bewegung folgenden Ruhe. — οὕτως ἐστὶ πᾶς etc.) populär concreter Ausdruck statt: *so verhält es sich mit Jedem* u. s. w. Vergl. Matth. 13, 19. al. Die in οὕτως liegenden Vergleichungspunkte sind: 1) *die freie Selbstbestimmung* des heil. Geistes (ὅπου θέλει, vrgl. 1. Kor. 12, 11.); 2) die *Erfahrung* seiner Wirksamkeit auf Seiten des Menschen (τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκ.) und 3) das gleichwohl *Unbegreifliche* derselben hinsichtlich des Ursprungs und Ziels (ἀλλ' οὐκ οἶδας etc.).

V. 9 f. Von der ihm somit näher erklärten höhern

Geburt ist dem Nikod. gleichwohl immer noch die *Möglichkeit* (*δύναται* hat den Nachdruck), räthselhaft, was bei der Befangenheit des Jüdischen Schriftgelehrten in Buchstabe und Form begreiflich genug ist. In dieser *Unkunde* fragt er („haesitantis est", *Grot.*), nicht aus *Hochmuth* (*Olsh.*), noch thut er blos einen *Ausruf*, weil er die *Grösse* der Umwandlung nicht fasse (*Tholuck*). Als Schriftgelehrter aber hätte er die Möglichkeit begreifen *können* und *sollen*, da ja die Macht des göttlichen Geistes so oft im A. T. besprochen wird; daher Jesus Recht hat, verwundert zu fragen: *σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος* etc., wobei das *articulirte ὁ διδάσκ.* und das zugesetzte *τοῦ Ἰσρ.* den Mann nicht nach einem amtlichen Titel im Sanhedrin (חָכָם, so *Scholl*, aber nicht einmal dem *Worte διδάσκ.* entsprechend), sondern *als den allgemein bekannten und anerkannten Jüdischen Lehrer* bezeichnet. S. *Bernhardy* Syntax p. 315. *Winer* p. 105. Vrgl. schon *Erasm.*, *Beza*, *Maldon.* u. V. *Fritzsche* ad Marc. p. 613.

V. 11. Jetzt deckt ihm Jesus in steigendem Affecte die *Quelle* seines Nichtverstehens auf; sie sei der *Unglaube* an das, was er bezeuge, und was gleichwohl aus eigener Wissenheit und Anschauung komme. — Die *Plurale οἴδαμεν* u. s. w. sind lediglich rhetorisch als Plurale der *Kategorie* zu fassen (s. *Saupp* u. *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 2, 46.) und *blos auf Jesum selbst* zu beziehen. Sie aus der *Allgemeinheit des christlichen Bewusstseins* dem Jüdischen Bewusstsein gegenüber zu erklären (so *Hilgenf.*), würde nicht einmal zu dem Ausgesagten selbst passen (s. bes. ὃ ἑωράκ. μαρτ.). *Johannes den Täufer* (*Knapp*, *Luthardt*), oder *diesen und die Propheten* (*Tholuck*), oder gar *Gott* (*Chrys.*, *Euth. Zig.*, *Rupert.* u. M.), oder den *heil. Geist* (*Bengel*) mit einzuschliessen, ist lauter Willkür ohne Recht des Textes. Ganz verfehlt ist die Erklärung von *B. Crus.*: bei οἴδαμεν u. ἑωράκ. seien *die Menschen überhaupt* das Subject, so dass *menschliche Dinge*, was man weiss und sieht (τὰ ἐπίγεια V. 12.), bezeichnet würden. Dagegen entscheiden schon die *Perfecta*, welche das dem λαλοῦμεν und μαρτυρ. *Vorhergegangene* ausdrücken, mithin auch kein anderes Subject haben können, als λαλοῦμεν u. μαρτυρ. (welche auch *B. Crus.* auf *Jesum* bezieht). — Man beachte die *Steigerung* im Parallelismus, in welchem *ἑωράκαμεν* auf das Geschauthaben bei Gott in der Präexistenz geht. — *οὐ λαμβάνετε*) ihr Juden; vergl. τοῦ Ἰσραήλ V. 10.

V. 12. Traurige Aussicht, welche dieser euer Unglaube

an meine bisherigen Belehrungen auf die Zukunft eröffnet! τὰ ἐπίγεια) *das auf Erden Befindliche*, das was auf der Erde (nicht im Himmel) vor sich geht. Diese Wortbedeutung ist hier wie in allen Stellen (1. Kor. 15, 40. 2. Kor. 5, 1. Phil. 2, 10. 3, 19. Jak. 3, 15.) strenge festzuhalten. Zur *Kategorie* dieser irdischen Dinge gehörte auch die Geburt von oben, weil sie, wenngleich vom Himmel aus gewirkt, *auf der Erde verläuft*, eine *auf Erden vor sich gehende*, im irdischen Bereiche des menschlich Sittlichen liegende *Veränderung* ist (nicht, wie *de Wette* einträgt, weil sich der Mensch *empfänglich-thätig*, nicht blos *empfänglich-gläubig*, wie bei himmlischen Dingen, dazu verhalte). Aber Jesus meint nicht die dem Nikod. so eben vorgetragene Lehre von der Wiedergeburt *allein*, sondern, wie schon der Plural der Angeredeten zeigt, *Alles*, was er bisher den Juden vorgetragen (εἶπον ὑμῖν); das seien noch lauter ἐπίγεια gewesen, noch keine ἐπουράνια. Daher war es ganz falsch, den Ausdruck vom Gleichniss vom Winde V. 8. (*Beza*) und von der leiblichen Geburt (*Grot.*) zu verstehen, während *Augustin*. gar auf 2, 18. bezieht. Verändert wird der Wortsinn, wenn man ihn in „*Menschliches*, und zwar *Sittliches*“ (*B. Crus.*) umsetzt, oder ihn auf das im Zusammenhange der Schrift *Naheliegende* (*Lücke*) deutet. — Der Gegensatz sind die ἐπουράνια, von denen Jesus in Zukunft zu ihnen reden will, d. i. *das im Himmel Befindliche* (so in allen Stellen, Matth. 18, 35. 1. Kor. 15, 40. 48 f. Eph. 1, 3. Phil. 2, 10. al.). Zu dieser Kategorie gehören namentlich *die messianischen Geheimnisse*, d. i. *die göttlichen Rathschlüsse zur Erlösung und Beseligung* der *Menschen*, welche ἐπουράνια sind, weil sie (vrgl. Sap. 9, 16 f.) *im Willen Gottes* liegen, dessen Verwirklichung zwar schon im gegenwärtigen αἰών durch den Tod Jesu und den Glauben der Menschen eintreten, aber erst durch den erhöheten Christus im Messiasreiche sich vollenden und völlig offenbaren soll, wo dann die ζωὴ αἰώνιος am Ziele der Vollkommenheit sein wird, wo es erscheinen wird, was wir sein werden u. s. w. Zu den ἐπουρανίοις gehört daher schon, und zwar als nächstes Hauptstück (gegen *Hilgenf.*, welcher hier noch gar keine ἐπουράνια findet) dasjenige, was Jesus gleich nachher V. 14 ff. vorträgt, wo das Moment des Himmlischen, d. i. *des im Rathschluss Gottes Befindlichen* V. 15. 16. klar enthalten ist. Nach dem Zusammenhange *ist* das Himmlische *schwerverständlich*, welcher Begriff aber *mit dem Worte selbst* nichts zu thun hat (gegen *Lücke*),

V. 13. Und kein Anderer als ich kann euch die himmlischen Dinge offenbaren. — Das *καὶ* ist nur *fortführend*, nicht *gegensätzlich* (*Knapp*, *Olsh.*), noch *argumentativ* (*Beza*), noch: *freilich* (*B. Crus.*). — *οὐδεὶς ἀναβέβηκεν* etc.) welches schon wegen des Perf. nicht auf die wirkliche *Himmelfahrt Christi* bezogen werden kann (gegen *Augustin.*, *Beda*, *Theophyl.*, *Rupert.*, *Calov.*, *Bengel* u. M.), aber auch den schriftwidrigen *raptus in coelum* der Socinianer (s. *Oeder* ad Catech. Racov. p. 348 ff.) nicht stützt, noch aus der Communicatio idiomat. zu erklären ist, vermöge deren die menschliche Natur nach ihrer Vereinigung mit der göttlichen mit dieser im Himmel zu sein angefangen habe (*Maldonat.*), wird *gewöhnlich* (*Erasm.*, *Beza*, *Grot.* u. V. auch *Lücke*, *Tholuck*, *Olsh.*, *Maier*, *B. Crus.*, *de Wette*) in *tropischem* Sinne genommen, von der *unmittelbaren Erkenntniss der göttlichen Dinge*, welche Christus gleichsam *herabgeholt* habe aus dem Himmel, weshalb auf Deut. 30, 12. Prov. 30, 4. Bar. 3, 29. verwiesen wird. Diess ist aber unrichtig, weil Christus seine unmittelbare Erkenntniss des Göttlichen aus dem Zustande seiner *Präexistenz* mitgebracht (1, 18. vrgl. 3, 11.), mithin die Vorstellungsform, er habe sie *während seines irdischen Lebens aus dem Himmel herabgeholt*, unzutreffend und fremdartig wäre. Auch ist *ὁ ἐκ τοῦ οὐρ. καταβ.* *eigentlich* zu fassen, und daher kein Grund im Contexte vorhanden, *ἀναβ. εἰς τ. οὐρ.* *symbolisch* zu deuten, wie auch *Lange* L. J. II. p. 501. thut („Himmelsaufschwung in der Erkenntniss"). Es ist daher einfach wortgetreu zu erklären: Statt zu sagen: Niemand ist in dem Himmel *gewesen* ausser u. s. w., sagt er, da diess bei jedem Andern durch *Aufsteigen* in den Himmel hätte geschehen müssen: Niemand ist in den Himmel *aufgestiegen* ausser u. s. w., so dass also *εἰ μὴ* auf den Begriff des im Himmel *Gewesenseins* geht, welcher in *ἀναβέβηκεν* liegt. So richtig *Jansen*: „Nullus hominum in coelo fuit, quod ascendendo fieri solet, ut ibi coelestia contemplaretur, nisi etc.", und neuerlich *Fritzsche* d. Aeltere in s. Novis opusc. p. 230. Vgl. auch *Hofm.* Schriftbew. I. p. 118. — *ὁ ἐκ τοῦ οὐρ. καταβάς*) was durch die *Menschwerdung* geschehen ist. Diese Worte, so wie *ὁ ὢν ἐν τ. οὐρ.* (wobei *ὁ ὢν* nicht gleich *ὃς ἦν*, sondern *ὅς ἐστι* ist, *dessen Sein im Himmel ist*, der darin seinen wesentlichen Sitz hat), sind *argumentativ*, denn sie setzen das im Himmel *Gewesensein* nothwendig voraus. — *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ.*) denn durch jenes Herabsteigen wurde

die prophetische Vision Dan. 7, 13. (s. z. Matth. 8, 20.) geschichtlich erfüllt.

V. 14 f. *). Hat Jesus V. 13. den *Grund* an ihn zu glauben ausgesprochen, so geht er nun auf die *Seligkeit* der Glaubenden über, welche der Zweck seines Erlösungswerkes sei, — um desto mehr zur Erfüllung der im Glauben enthaltenen Grundbedingung der Theilnahme an seinem Reiche zu reizen. Dieser logische Fortschritt ergiebt sich daraus, dass im Folgenden eben immer die Glaubens-*Seligkeit* der *Refrain* ist, s. V. 15. 16. 18. Daher ist der Fortgang weder vom Mittheilen-*Können* des Himmlischen (V. 13.) zum Mittheilen-*Müssen* (*Lücke*), noch vom *Theoretischen* zum *Praktischen* (*de Wette*), noch vom *Wort* zur *Erscheinung* (*Olsh.*), noch von der *Erleuchtung* zur *Beseligung* (*Scholl*), noch von dem jetzigen *Mangel* zur künftigen *Entstehung* des Glaubens (*Jacobi*: „der Glaube wird aber erst dann entstehen, wenn u. s. w."), noch von der *subjectiven* Bedingung des Reiches Gottes, der Wiedergeburt, zur *objectiven*, der Erlösung (*Tholuck*), noch vom *Werke* Christi auf seine *Person* (*B. Crus.*). — Das Num. 21, 8. enthaltene Factum benutzt Jesus als Symbol der Art und Wirksamkeit seines künftigen Todes, um die dem Nikod. für jetzt noch räthselhafte Vorhersagung an eine ihm bekannte historische Anschauung zu befestigen. Die Vergleichungspunkte sind 1) das *Emporgerichtetwerden* (der ehernen Schlange an der Stange und Jesu am Kreuze), 2) das *Gerettetwerden* (zur Genesung durch den Hinblick auf die Schlange, und zur ewigen ζωή durch den Glauben an den Gekreuzigten). Vrgl. Sap. 16, 6. und aus der ältesten christlichen Literatur Barnab. ep. c. 12. Justin. Apol. 1, 60. Dial. c. Tr. 94. Weitere Ausspinnungen der Vergleichung (*Beng.*: „ut serpens ille fuit serpens sine veneno contra serpentes venenatos, sic Christus homo homo sine peccato contra serpentem antiquum", gebilliget von *Lechler* in d. Stud. u. Krit. 1854. p. 826.) sind willkürlich. — ὑψωθῆναι) nicht: *verherrlicht*, d. i. in seiner Hoheit anerkannt werden (*Paulus*), was nach ὕψωσε ganz contextwidrig wäre, sondern (vrgl. 12, 33.) *aufgerichtet werden*, nämlich am Kreuze, dem Aram. זְקַף (vergl. d. Hebr. זָקַף Ps. 145, 14. 146, 18.) entsprechend, welches von dem Aufhängen des Missethäters am Pfahl gebraucht wird. S. Esr. 6, 11. *Gesen*. Thes. I. p. 428. *Knapp* 1.1

*) s. über V. 14 f. *Jacobi* in d. Stud. u. Krit. 1835. p. 37 ff.

Heydenr. in *Hüffell's* Zeitschr. II. 1. p. 72 ff. Vrgl. Joh. 8, 28. Test. XII. patr. p. 739.: κύριος ὑβρισθήσεται καὶ ἐπὶ ξύλου ὑψωθήσεται. Die ausdrückliche Vergleichung mit der Emporrichtung der ehernen Schlange, welche Geschichte dem Nikod. genau bekannt sein musste, leidet nicht, ὑψωθῆσ. = רום von der Erhöhung Jesu zur Herrlichkeit zu erklären (*Bleek*), oder *mit* zu erklären (*Lechler*), oder beim Begriffe der *Schaustellung* stehen zu bleiben (*Hofm.* Weissag. u. Erf. II. p. 143.), welche Christus durch sein öffentliches Leiden und Sterben erfuhr, oder von der *Form* der Erhöhung (die allerdings durch das Kreuz u. dann in den Himmel geschehen sei) ganz *abzusehen* (*Luthardt*), oder als den für Nikod. verständlichen Sinn nur den der *Hinwegschaffung* anzunehmen, wobei übrigens Jesus der Erhöhung an's Kreuz und zu Gott sich bewusst gewesen sei (*Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 198.). — δεῖ) nach göttlichem Rathschluss, Matth. 16, 21. Luk. 24, 26., geht nicht mit auf den Typus, sondern nur auf den Antitypus (gegen *Olsh.*), — um so mehr als (gegen *Jacobi*) zwischen der *Person* Jesu und der Schlange eine typische Beziehung nicht statt finden kann. — Dass übrigens Jesus so früh schon eine, wenngleich damals noch räthselhafte Hindeutung auf seinen Kreuzestod giebt, ist aus der Lehreigenthümlichkeit desselben und aus der ausserordentlichen Wichtigkeit seines Todes als des Erlösungsactes begreiflich. Vrgl. z. 2, 19. — Nach der Lesart ἐν αὐτῷ (s. d. krit. Anm.) ist dieses nicht zu πιστεύων zu beziehen, sondern: jeder Glaubende soll *in ihm* (d. i. als in ihm ursächlich beruhend) das ewige Leben haben. Vrgl. 5, 39. 16, 33. 13, 31. — ζωὴν αἰώνιον) das ewige *Messianische* Leben, welches aber der Glaubende schon im *αἰὼν οὗτος besitzt* (ἔχῃ), nämlich in der zeitlichen Entwickelung der wahren sittlichen und seligen, vom Tode unabhängigen ζωή, deren Vollendung und Verherrlichung mit der Parusie eintritt.

V. 16. *Fortsetzung der Rede Jesu an Nikod.* bis V. 22., nicht, wie *Erasm.*, *Rosenm.*, *Kuinoel*, *Paulus*, *Tholuck*, *Olsh.*, *Maier* wollen, erläuternde Betrachtung des *Evangelisten*, zu welcher Annahme weder eine Andeutung im Texte ein Recht giebt, noch das Wort μονογενής, welches aus der Johanneischen Sprache in den Mund Jesu gelegt sein muss, da es allerdings dieser sonst nirgends von sich gebraucht. Vrgl. z. 1, 14. Das reflexionsmässige Gepräge aber in der folgenden Rede verträgt sich mit der be-

lehrenden Absicht Jesu so hinreichend, und die Praeterita ἠγάπησαν und ἦν verlangen eine Erklärung vom Standpunkte einer spätern Zeit so wenig, dass nicht einmal die *vermittelnde* Ansicht, Joh. habe beim fortgesetzten Bericht der Rede Jesu V. 16 ff. stärker als vorher mit Erläuterungen und Erweiterungen eingegriffen (*Lücke, de Wette*), begründet genug erscheint, so wenig sie auch (gegen *Kling*) mit der Glaubwürdigkeit des Joh. streiten würde, welche bei der Wiedergebung längerer Reden nothwendig relativ sein muss. — οὕτω) *so sehr.* — γάρ) Grund des V. 15. angegebenen Zweckes. — ἠγάπησεν) *liebte*, bezieht sich auf die Zeit des ἔδωκεν. — τὸν κόσμον) d. i. die *Menschheit*, — Universalismus, wie in πᾶς V. 15. — τὸν μονογ.) lässt den Liebeserweis *stärker* fühlen, 1. Joh. 4, 9. Rom. 8, 22. Hebr. 11, 17. — ἔδωκεν) er behielt ihn nicht für sich, sondern *gab* ihn, nämlich *der Welt* *). Es enthält mehr als ἀπέστειλεν V. 17., welches den Modus des ἔδωκεν ausdrückt, bezeichnet aber nicht speciell die Hingabe in den *Tod*, sondern den ganzen Zustand der Erniedrigung, in welchen Gott seinen Sohn eintreten liess, und dessen Letztes der Tod *sein sollte*. Der *Indicat.* nach ὥστε bezeichnet die Sache *objectiv*, als *Factum*. S. z. Gal. 2, 13. u. *Klotz* ad Devar. p. 772. — μὴ ἀπόληται etc.) über die vergegenwärtigenden *Conjunctive* s. *Winer* p. 258. *Kühner* II. p. 484 f. Man beachte den Wechsel von *Aor.* u. *Praes.*, wodurch die ἀπώλεια als momentaner Act, der Besitz der Messianischen ζωή aber in seiner schon jetzt statt findenden (mit der Wiedergeburt beginnenden) und ewig dauernden (vrgl. z. V. 15.) Permanenz bezeichnet wird. S. *Kühner* II. p. 80.

V. 17. Bestätigung von V. 16., wobei ἀπέστειλεν dem ἔδωκεν, κρίνῃ dem ἀπόληται, und σωθῇ dem ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον V. 16. entspricht. Bei dieser genauen Correlation ist es sehr willkürlich, das zweite τὸν κόσμον mit den meisten Neueren (auch *Lücke*, *Tholuck*, *B. Crus.*) anders als das erste und das V. 16. gesagte τ. κόσμον, nämlich im Jüdisch-particularistischen Sinne von der *Heidenwelt* zu verstehen, zu deren Gericht, d. i. Verurtheilung nach Jüdischer Lehre der Messias kommen sollte (s. *Bertholdt* Christol. p. 203. 223.). Es ist im ganzen Context gleichmässig von der *ganzen Menschenwelt* zu fassen. Von *ihr* sagt Jesus, er sei nicht gesandt, sie zu richten, was wegen der

---

*) nicht: der *universitas electorum* (*Lampe*). Richtig *Luthardt*: „der ganze κόσμος ist Gegenstand des Liebeswillens Gottes."

Sünden Aller ein *Verdammungs*gericht hätte sein müssen, sondern ihr die Messianische σωτηρία durch sein Erlösungswerk zu verschaffen. „Deus saepe ultor describitur in veteri pagina; itaque conscii peccatorum merito expectare poterant, filium venire ad poenas patris nomine exigendas", *Grot.* Man beachte dabei, dass er von seiner Ankunft im Stande der Erniedrigung redet, in welchem er nicht das Gericht zu vollziehen, sondern das σώζεσθαι durch seinen Tod zu vermitteln hatte. Das Gericht über die darnach Ungläubiggebliebenen war ihm (vrgl. 5, 22. 27.) zur Parusie aufbehalten. — Das *dreimalige* κόσμος hat etwas Feierliches.

V. 18. Nähererklärung über den negativen Theil von V. 17. Die Menschen sind entweder *gläubig*, — so sind sie damit dem Gerichte entnommen, weil der Messias, wenn er die Welt zu richten gekommen wäre, eben nur die Sünde zu richten hätte, diese aber dem Gläubigen vergeben ist; oder aber sie sind *ungläubig*, — so ist das Gericht an ihnen bereits der Idee nach (als inneres Factum) vollzogen, weil sie den Eingeborenen Gottes verwerfen, daher es eines Richt-Actes von Seiten des Messias an ihnen nicht bedarf; ihr eigener Unglaube eben hat über sie das Verdammungs-Urtheil gefällt. — Vom *jüngsten* Gerichte, welches die sollenne und definitive Realisation dieses zeitlichen Gerichtes sein wird, redet auch V. 18. nicht, stellt es aber auch nicht im Gegensatz gegen den Jüdischen Messiasglauben *in Abrede* (*Hilgenf.*). S. z. 5, 28—30. 12, 31. — ὁ δὲ μὴ πιστ.) subjective Negation: *wer aber etwa nicht glaubt.* S. *Herm.* ad Viger. p. 805. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 101. Vrgl. Xen. Mem. 1, 1, 4.: τοῖς μὲν πειθομένοις αὐτῷ συνέφερε, τοῖς δὲ μὴ πειθομένοις μετέμελε. — πεπίστευκεν) *gläubig geworden ist* (und ist). Vrgl. 1. Joh. 5, 10. — τοῦ μονογ. υἱοῦ τ. θεοῦ) nachdrucksvoll das ἤδη κέκριται in's Licht setzend, weil die Grösse der *Schuld* hervorhebend.

V. 19. Das ἤδη κέκριται wird nun näher dargestellt, und zwar nach seiner sittlichen Natur, als Verwerfung des Lichts, d. i. der göttlichen Wahrheit, deren Inhaber und Bringer der in die Welt gekommene Christus war, und als Liebe der Finsterniss: *Darin aber besteht das* (als ethisches Factum nach V. 18. bereits geschehene) *Gericht*, *dass* u. s. w. ἡ κρίσις ist das in Rede stehende Gericht, auch hier, dem ganzen Contexte entsprechend, von der verdammenden Seite zu fassen. Aber nicht der *Grund* (*Chrys.* u. seine Nachf.), sondern das *Wesen* desselben wird durch αὕτη — ὅτι (vrgl. 1. Joh. 5, 11.) angegeben. — ὅτι τὸ

φῶς etc. καὶ ἠγάπησαν) Der erste Satz nicht in abhängiger Form (ὅτι ὅτε τὸ φῶς etc.), sondern selbstständig ausgedrückt zur nachdrücklichern Hervorhebung des die Schuld aufdeckenden Contrastes. S. *Kühner* II. p. 416. *Winer* Gramm. p. 554. — ἠγάπησαν) nachdem es gekommen war. So konnte Jesus *schon jetzt* erfahrungsmässig reden, sein Verhältniss zu den Menschen *im Ganzen* betrachtet; der *Aor.* setzt nicht das Bewusstsein einer spätern Zeit voraus. S. 2, 23 f. Uebrigens ist ἠγάπ. mit tragischem Nachdruck vorangestellt, welchem auch das simple καί (nicht: *und doch*) dient. Der Ausdruck selbst: *sie liebten die Finsterniss vielmehr* (*potius*, nicht *magis*, vrgl. 12, 43.) *als das Licht*, wobei μᾶλλον nicht zum Verbo, sondern zum Nomen gehört (s. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 51.), ist eine wehmüthige *Meiosis*; denn sie *hassten* das Licht V. 20. Der Grund dieses Hasses aber liegt nicht in einem principiellen metaphysischen Gegensatze (*Baur*, *Hilgenf.*), sondern in der lichtscheuen Entsittlichung, zu welcher die Menschen durch ihr freies Thun (denn sie hätten auch die ἀλήθεια thun können V. 21.) gelangt waren. — ἦν γὰρ αὐτῶν etc.) Der *Grund* davon, dass sie die Finsterniss (s. z. 1, 5.) mehr liebten u. s. w., war ihre *unsittliche Lebensthätigkeit*, nach welcher sie das Licht hassen mussten (V. 20.). — Man merke auf den Nachdruck der Stellung von αὐτῶν (*ipsorum*, dem auf sie wirkenden Lichte gegenüber) und πονηρά, welches übrigens nicht einen höheren Grad als φαῦλα V. 20. bezeichnet (*Beng.*), sondern mit letzterem gleich ist. Vrgl. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 297.

V. 20. Γάρ) rechtfertigt das vorherige γάρ, und zwar aus dem psychologisch ganz natürlichen Verhältniss der Böses Thuenden zu dem (in Christo) gekommenen Lichte (τὸ φῶς nicht anders als V. 19. zu fassen), welches sie als das ihnen entgegenstehende Princip hassen, und zu welchem sie, weil sie den ἔλεγχος, den sie davon erfahren müssten, vermeiden wollen, nicht kommen. Dieses *Kommen* zum Lichte wäre das sich Anschliessen an Jesum zur Bekehrung, welche aber die μετάνοια durchzumachen hätte. — ἵνα μὴ ἐλεγχθῇ) Absicht. Dieser ἔλεγχος ist die *züchtigende Rüge*, welche sie sowohl wegen der Beschämung vor der Welt, als auch wegen des drohenden Reue- und Schmerzgefühls im Selbstbewusstsein, scheuen. Vrgl. Luk. 3, 19. Joh. 8, 9. Eph. 5, 11. 13. al. Diese Scheu ist sittlicher Hochmuth und sittliche Verweichlichung zugleich. Nach *Luthardt* (vrgl. *B. Crus.*) bezieht sich das ἐλέγχεσθαι

nur auf den psychologischen Vorgang des *innerlichen* Gerichts. Dagegen aber ist das parallele φανερωθῇ V. 21. — Bemerke noch den Unterschied von πράσσων (welcher *treibt*, *agit*, als Ziel seiner Thätigkeit verfolgt) und ποιῶν V. 21. (welcher *thut*, *facit*, als Thatsache herstellt). Vrgl. Xen. Mem. 2, 9, 4.: ἐπισταμένους μὲν ἃ δεῖ πράττειν, ποιοῦντας δὲ τἀναντία. Rom. 1, 31. 2, 3. 7, 15. S. überh. *Krüger* u. *Franke* ad Dem. Ol. 3, 15.

V. 21. Ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀληθ.) Gegentheil von ὁ φαῦλα πράσσων V. 20., daher ἀλήθεια im *ethischen* Sinne: wer das thut, was *wirklich sittlich ist*, so dass sein Handeln mit der göttlichen ethischen Norm übereinstimmt. Vgl. 1. Joh. 1, 6. 1. Kor. 5, 8. Eph. 5, 9. Phil. 1, 18. — ἵνα φανερ. αὐτοῦ τὰ ἔργα) φανερ. ist das Gegentheil des μὴ ἐλεγχθῇ V. 20. Während der Böse wünscht, dass sein Thun nicht gerügt werde, sondern im Finstern bleibe, wünscht der Gute, dass *sein* Thun *an den Tag komme und offenkundig werde*, und *deshalb* ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, denn Christus, als das persönlich erschienene *Licht*, kann nicht anders als die guten Thaten in dieser ihrer Eigenschaft durch seine Wirksamkeit erkennen lassen; die Offenbarung der wahren Sittlichkeit durch Christum muss nothwendig über das sittliche Thun derer, die zu ihm kommen, das rechte Licht verbreiten und es in seiner wahren Natur und Gestalt offenbar machen und darstellen. Die Absicht ἵνα φανερ. etc. beruht nicht in Selbstsucht, sondern in dem Bedürfnisse der sittlichen Genugthuung an sich und des Sieges des Guten über die Welt. — αὐτοῦ) nachdrücklich vorgerückt: *ipsius*, dem Thäter des Bösen gegenüber, welcher eine ganz andere Absicht in Betreff seiner Thaten hat. — ὅτι ἐν θεῷ etc.) Grund der vorher bezeichneten Absicht. Wie sollte er diese Absicht nicht hegen und die φανέρωσις nicht wünschen, da die Werke *in Gott* gethan sind? So braucht er ihre Enthüllung nicht zu scheuen. ἐν θεῷ ist wie das häufige ἐν Χριστῷ von dem *Elemente* zu fassen, in welchem sich das ἐργάζεσθαι bewegt hat; nicht ohne und ausser Gott, sondern in ihm lebend und webend hat der Gute gehandelt. So ist das κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ 1. Joh. 5, 14. die nothwendige *Beschaffenheit* des ἐν θεῷ, aber nicht dieses *selbst*. — ἔργα — εἰργασμένα) S. *Winer* p. 201. — Beachte aus V. 21., dass Christus, der hier allgemein, aber doch erfahrungsmässig sich ausspricht, als er seine erleuchtende Wirksamkeit antrat, nicht blos φαῦλα πράσσοντες, sondern auch Rechtthuende und in Gott Lebende angetroffen. Von dieser Art

waren ein Nathanael und überhaupt die Jünger, gewiss auch Viele, die auf des Täufers Predigt Busse gethan, so wie andere alttestamentlich Fromme, vielleicht Nikod. selbst. Aber nach V. 19. waren sie im Vergleich mit der gegentheiligen Masse nur Ausnahmen, und auch ihre Frömmigkeit bedurfte der Läuterung und Verklärung zur wahren *δικαιοσύνη*, die nur durch die Gemeinschaft Christi erreicht werden kann, daher bei ihnen der Weg der christlichen Busse durch die vom Lichte Christi gewirkte *φανέρωσις* ihrer in Gott gethanen Werke nicht etwa ausgeschlossen, sondern gezeigt und seine Betretung vermittelt wurde, weil diesem vollen höchsten Lichte gegenüber grade dem aufrichtig alttestamentlich Frommen das Bedürfniss jener Busse und der Mangel sittlicher Genugsamkeit recht fühlbar werden musste. Daher bleibt der Satz V. 3. 5. bestehen.

V. 22 f. Nach dieser Scene*) mit Nicod. (*μετὰ ταῦτα*) begab sich Jesus mit seinen Schülern aus der Hauptstadt in die Judäische Landschaft, nordöstlich nach dem Jordan zu. — *Ἰουδαίαν* ist wie Mark. 1, 5. 1. Makk. 2, 23. 14, 33. 37. 2. Makk. 5, 23. 3. Esr. 5, 47. Anthol. 7, 645. *Adjectiv*. — *ἐβάπτιζεν*) nicht selbst, sondern durch seine Jünger 4, 2. Nach *Baur* freilich ist auch diese Ausdrucksweise in der Idee des Verf. bestimmt motivirt. Er habe nämlich Jesum und den Täufer in gleichem Berufe möglichst nahe zusammen treten lassen wollen. So hätte er aber mit der Bemerkung 4, 2. nur eine Inconsequenz begangen. — *ἦν δὲ καὶ Ἰωάνν.* etc.) *es war aber auch Joh. mit Taufen beschäftiget* (nämlich) *in Aenon* u. s. w. Dieser Name, gewöhnlich für Intensivform oder für Adjectivform von עַיִן gehalten, ist vielmehr = עין יון, *Taubenquell*; der Ort selbst ist sonst unbekannt. *Salim* (nicht Jos. 15, 32. vorkommend) wird von Euseb. u. Hieron. acht Römische Meilen südlich von Scythopolis gesetzt; mithin muss Aenon, wenn überhaupt noch im eigentlichen Judäa, nahe an der Samaritischen Gränze gelegen haben. S. überh. *Winer* Realw. *Ewald* Gesch. Chr. p. 166. — Die Frage, warum Johann. nach dem Auftritte Jesu noch *forttaufte* und nicht *auf Jesum* taufte, beantwortet sich einfach daraus (gegen *Bretschn.*, *Weisse*, *B. Bauer*, *Baur*), dass Jesus noch gar nicht, wie es Joh. vom Messias erwartete,

---

*) Eine längere Zeit, namentlich Rückkehr und Aufenthalt in Galil., dazwischenzulegen, ist durchaus willkürlich. Erst 4, 3. geht Jesus nach Galiläa.

als solcher *aufgetreten* war, und daher der Täufer seine Aufgabe, durch seine Busstaufe für das Messiasreich vorzubereiten, noch nicht für vollendet halten konnte.

V. 24. Berichtigung*) der synoptischen Tradition (nicht Glossem, gegen *Wassenbergh*) Matth. 4, 12., deren Differenz mit Joh. weder dadurch zu lösen ist, dass man die Gefangennehmung zwischen Joh. 4, 2. u. 3. setzt und die daselbst berichtete Reise Jesu nach Galiläa mit der Matth. l. l. berichteten für identisch hält (*Lücke, Tholuck, Olsh.*, *B. Crus.* u. M.), noch dadurch, dass man die Reise Matth. 4, 12. mit der Joh. 6, 1. erzählten zusammenfallen lässt (*Wieseler*). S. z. Matth. p. 110. Ohne jene berichtigende Absicht wäre die Bemerkung, deren Inhalt sich von selbst verstand, wenigstens überflüssig, auch wenn man ihr — wovon der Text nichts sagt — die Andeutung unterlegen dürfte, dass Jesus, weil die Zeit des Täufers noch nicht abgelaufen war, im Anschluss an die Form des Täufers das Reich Gottes nahe zu bringen sich veranlasst gesehen habe (*Luthardt* p. 79.).

V. 25 f. *Οὖν*) in Folge des V. 23. Berichteten (V. 24. ist eine eingeschaltete Notiz). — Das Nähere dieser Discussion (ζήτησις), welche von den Schülern des Joh. ausging (ἐγένετο ἐκ τῶν μαθ. Ἰωανν. vrgl. Herod. 5, 21.), beruht auf sich. *Ueber Lustration* (περὶ καθαρισμοῦ) war das Thema, welches nach dem Contexte mit besonderer Beziehung auf das Taufen Johann. und Jesu *mit einem Juden* verhandelt wurde, welcher wahrscheinlich die Taufe Jesu höher setzte als die des Joh. Vrgl. V. 26. Möglich, dass dabei auch die prophetische Idee von einer dem Messiasreiche vorangehenden Lustration (Ez. 36, 25. Zach. 13, 1.; *Hofm.* Weissag. u. Erf. II. p. 87.) zur Sprache kam. Wer der Ἰουδαῖος war (*Hofm.*: ein Pharis.), ist nicht zu bestimmen. Nach *Luthardt* war es ein *feindlicher* Ἰουδαῖος, welcher das Taufen des Joh. für nunmehr entbehrlich erklärt habe, und den Täufer dadurch habe verleiten wollen, seinem Berufe untreu zu werden, wornach er dann desto besser gegen Jesum operiren zu können gemeint habe. Eine künstliche Combination, welche nicht vom Texte unterstützt wird, auch nicht durch ᾧ σὺ μεμαρτύρηκας V. 26. Denn dass dieses ein *Irrewerden der Jünger an dem Berufe des*

*) Nach *Baur* (in d. theol. Jahrb. 1854. p. 280.) will der Evangelist, seiner Nichtübereinstimmung mit den Synoptikern sich bewusst, dass der Leser sich eben nur *denken* soll, Johannes sei noch nicht gefangen. Fiction einer Fiction.

Meisters ausspreche, findet in der folgenden Rede des Joh. keine Bezugnahme. Es spricht vielmehr in jenem ῷ σὺ μεμαρτ. wie in dem ganzen Anbringen der Johannesjünger eine *eifersüchtige Gereiztheit* darüber, dass ein Mann, welcher selbst erst aus der Gemeinschaft des Täufers hervorgegangen sei und sein Ansehn dem Zeugniss desselben verdanke, eine derartige Concurrenz mit diesem eröffnet habe, dass der Täufer dadurch in Schatten gestellt werde. Durch die Aeusserungen jenes Juden, mit welchem sie die Lustrationsfrage verhandelt hatten, war ein gewisser Neid in ihnen lebendig geworden, dass Jesus, dieser vormalige Schüler (wie sie meinten), dieser Zeugnissträger ihres Meisters, jetzt als sein überlegener Rival sich geltend zu machen sich anmaasse. Sie sahen darin eine Eigenmächtigkeit, die sie mit der frühern Stellung Jesu zum Joh. nicht zu reimen wussten. Dagegen vertheidiget Joh. Jesum V. 27., und setzt dann V. 28 ff. die weit höhere Stellung desselben, welche alle Eifersucht ausschliesse, in's Licht. — ὃς ἦν μετὰ σοῦ etc.) 1, 28 f. — ἴδε und οὗτος hat den Nachdruck des Unerwarteten, dass nämlich dieser grade (nach ihrer Meinung) ihrem Meister in seinen Beruf fällt, und mit solchem Erfolg! — καὶ πάντες etc.) Uebertreibung des Affects.

V. 27 f. Der Täufer giebt ihnen zunächst den Bescheid, und zwar in der Form einer allgemeinen Sentenz, *dass die grössere Wirksamkeit Jesu ihm von Gott gegeben sei*, und erinnert sie sodann an die *untergeordnete Stellung*, welche er selbst im Verhältnisse zu Jesu habe. Die Beziehung des allgemeinen Satzes auf *den Täufer selbst*, welcher damit sagen wolle: „non possum mihi arrogare et rapere, quae Deus non dedit", *Wetst.* (so *Cyrill.*, *Rupert.*, *Beza*, *Clarius*, *Jansen*, *Bengel*, *Lücke*, *Maier* u. M.), ist nicht contextgemäss, da die eifersüchtige Frage der Jünger V. 26. lediglich eine Apologie *Jesu* aus dem Munde des Täufers vorbereitet hat, und da im Folgenden zu *diesem* Behufe die Vergleichung Jesu u. Johannis, wie sie V. 27. u. 28. nach unserer Erklärung einander gegenüberstehen, immer durchklingt; s. V. 29. 30. 31., so dass immer Jesus zuerst und dann Joh. charakterisirt wird. Daher ist V. 27. auch nicht auf *Beide* zu deuten (*Kuinoel, Tholuck, Luthardt**)). —

*) welcher, nach Maassgabe seiner Auffassung von V. 26., in V. 27. ausgedrückt findet: Gottgeordnet ist unser Beider Thun, daher ich, was mich betrifft, das meinige auch nach Jesu Auftritt noch mit Recht fortsetze, so lange man nämlich dem Selbstzeugnisse Jesu nicht glaubt.

οὐ δύναται) relativ, nämlich nach göttlicher Ordnung. — *λαμβάνειν*) nicht: *sich herausnehmen* (*ἑαυτῷ λαμβ.*, Hebr. 5, 4.), sondern einfach: *nehmen*, dem *Gegebenwerden* correlat. — *αὐτοὶ ὑμεῖς*) obgleich ihr über jenen gereizt seid. — *μαρτυρ.*) Indicat.: *ihr seid mir Zeugen* u. s. w., s. 1, 19—28., dessen Inhalt Johannes zusammenfasst: *οὐκ εἰμὶ* etc. — *ἀλλ' ὅτι*) Uebergang in die abhängige Rede. *Winer* p. 511. — *ἐκείνου*) geht nicht auf das appellative *ὁ Χριστός*, sondern auf *Jesum*.

V. 29 f. Sinnbildliche Darstellung seines untergeordneten Verhältnisses zu Jesu; Letzterer der Bräutigam; Johannes der ihm dienende Freund; die Braut die Gemeinde des Messiasreichs; die Hochzeit die nahe Errichtung desselben (vrgl. Matth. 9, 15. 25, 1 ff.), — welcher Vergleichung das alttestamentliche Bild der Verbindung Gottes mit seinem Volke als einer Ehe (Jes. 54, 5. Hos. 2, 18 f. Eph. 5, 32. Apoc. 21, 2. 9.) zu Grunde liegt. Ob bei diesem Bilde auch das Hohelied vorgeschwebt habe (*Beng.*, *Luthardt*), ist um so mehr zu bezweifeln, da im N. T. keine Stelle desselben angeführt wird, mithin überhaupt eine allegorische Deutung dieses Singspiels im N. T. keineswegs mit Sicherheit vorauszusetzen ist. — *Wem die Braut* (die bestimmte Braut des Hochzeitfestes) *gehört*, *ist Bräutigam*, — also ich nicht. — *Der Freund* desselben (*κατ' ἐξοχήν*: der bestimmte, auf der Hochzeit dienende) ist der *παρανύμφιος*, welcher auch *Sanhedr.* f. 27. 2. אוהב heisst, gewöhnlich aber שושבן, *Lightf.* p. 980. *Buxt.* Lex. Talm. s. v. *Schoettg.* p. 335 ff. u. s. z. 2. Kor. 11, 2. — *ὁ ἑστηκὼς κ. ἀκούων αὐτοῦ*) *welcher dasteht* (tanquam apparitor", *Beng.*) *und auf ihn hört*, um nämlich sein Geheiss zu vollziehen. Structurwidrig *B. Crus.*: welcher ihn erwartet (*ἑστηκ.*) und *wenn er ihn hört*, nämlich die Stimme des Ankommenden. *Andere*: *ἑστηκ.* gehe auf das Stehen an der Thür des Brautgemachs, und *ἀκ. αὐτοῦ* auf die vernommene Lust der Neuvermählten. Unzarte Versinnlichung (noch bei *Kuinoel*) ohne Grund des Textes. — *χαρᾷ χαίρει*) *er freut sich sehr*. S. *Lobeck* Paralip. p. 524. *Winer* p. 413 f. Vrgl. 1. Thess. 3, 9., wo ebenfalls *διά* dabei steht statt des classischen *ἐπί*, *ἐν*, oder Dativ. — *διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφ.*) Diess ist nicht von dem lauten Kosen mit der Braut (*Grot.*, *Olsh.*), nicht von dem Befehle des Bräutigams, das Tuch mit dem Signum virginitatis wegzunehmen (so das schöne Bild besudelnd *Michael.*, *Paulus*), nicht von der Unterredung des Bräutigams mit der

Braut (*Tholuck* u. Aeltere) zu verstehen, was alles dem allgemeinen Ausdrucke nicht entspricht, sondern überhaupt von dem *Reden und Jubeln des Bräutigams während der hochzeitlichen Freude.* Vrgl. Jerem. 7, 34. 16, 9. 25, 10. Auch die Erklärung von der Stimme des *ankommenden* Bräutigams, welcher der Braut *zur Heimholung* ruft, müsste (gegen *B. Crus.* u. *Luthardt*) näher angedeutet sein, passt auch nicht zu ὁ ἑστηκώς *), und die Wirksamkeit Jesu ist schon *mehr* als Ruf zur Heimholung, womit sein *erstes* Auftreten zu verbildlichen gewesen wäre. Vrgl. Matth. 9, 15. — Bemerke übrigens, wie der angelegentliche Ausdruck der *Freude* des Joh. den neidischen Regungen der Jünger entgegensteht. — *αὕτη οὖν ἡ χαρὰ* etc.) *οὖν* folgert das *αὕτη* aus der Anwendung des Bildes: *diese* Freude also, welche die meinige ist, nämlich über die Stimme des Bräutigams. — *πεπλήρωται*) *ist erfüllt*, vollständig geworden, so dass nichts mehr daran fehlt. Der Täufer sieht in der glücklichen Wirksamkeit Jesu und in dem Zudrange des Volks zu ihm proleptisch den Anbruch des Messiasreichs (den Eintritt der Hochzeit). Zu *πεπλήρ.* vrgl. 15, 11. 16, 24. 17, 13. — *δεῖ*) wie V. 14. — *αὐξάνειν*) an Geltung und Wirksamkeit. — *ἐλαττοῦσθαι*) Gegentheil des Wachsens: *kleiner werden*, Jer. 30, 16. Symm. 2. Sam. 3, 1. Sir. 35, 23. al. Theophr. H. pl. 6, 8, 5. Vrgl. Plat. Leg. 3. p. 681. A.: *αὐξανομένων ἐκ τῶν ἐλαττόνων.*

V. 31 f. Nicht Betrachtung des *Evangelisten* bis V. 35. (so *Wetst.*, *Beng.*, *Kuinoel*, *Paulus*, *Olsh.*, *Tholuck*, *Klee*, *Maier*), wofür besonders V. 32. vrgl. mit V. 29 f. zu sprechen scheint, sondern, da der Text nichts Anderes andeutet, und da der Faden der Rede ununterbrochen fortläuft, noch *weiterer Vortrag des Täufers*, und zwar nicht so, dass die subjective Darstellung des Evangelisten fast ganz in seine eigene Betrachtung übergeht (*Lücke*, *de Wette*), sondern so, dass der Täufer vor seinen Jüngern, in deren engerem Kreise er redet, mit steigender Begeisterung noch die ganze Hoheit Jesu enthüllt, und damit seine Zeugnisse *vollendet*, ehe er aus der Geschichte verschwindet. Selbst damit ist die spätere momentane Irrewerdung Matth. 11. psychologisch nicht unvereinbar, eben weil er *ἐκ τῆς γῆς* ist. Nicht übergetreten aber zu Jesu, trotz seines Zeug-

---

*) Denn der *παρανύμφιος* steht nicht da und *erwartet* den Bräutigam, sondern *begleitet* ihn auf dem Wege in's Brauthaus. Das Dastehen und Erwarten des Bräutigams ist Sache der Brautführerinnen Matth. 25, 1 ff.

nisses von ihm, ist der Täufer, weil er den Beruf des *Vorläufers* einmal göttlich überkommen hatte und so lange treiben zu müssen sich bewusst war, als das Messiasreich noch nicht errichtet sei. Diese Bemerkungen zugleich gegen die Benutzung dieser Reden zu dem Schlusse, dass die ganze Scene fingirt sei (*Strauss*, *Weisse*, *B. Bauer*, nach *Bretschn.*). — ὁ ἄνωθεν ἐρχόμ.) *der von oben Kommende*, d. i. Christus (vrgl. V. 13.), dessen *Kommen* (sollennes Attribut des Messias) noch in der *Entwickelung* gedacht ist, so lange es noch nicht in der Errichtung des Reichs sich vollendet hat. — ὁ ὢν ἐκ τ. γῆς) d. i. der Täufer, der als gewöhnlicher Mensch von der Erde, nicht vom Himmel, herstammt. — ἐκ τ. γῆς ἐστι) bezeichnet als Prädicat die durch solche Herkunft bedingte *Beschaffenheit;* er ist nichts Anderes als eben ein von der Erde Stammender, wobei übrigens die göttliche Sendung (1, 6.), wie bei allen Propheten, unberührt bleibt. — καὶ ἐκ τ. γῆς λαλεῖ) *und von der Erde aus redet er;* seine Rede hat nicht den Himmel zum Ausgangspunkt, wie die des Messias, welcher aussagt, was er im Himmel geschaut hat (s. V. 32.), sondern sie hat die Erde zum Ausgangspunkt, so dass er redet, was er auf Erden, also in menschlicher Beschränkung erkannt hat, — was die empfangene Offenbarung (1, 33. Luk. 3, 2.) nicht ausschliesst. — ὁ ἐκ τοῦ οὐρ. ἐρχ. etc.) feierliche Wiederholung der ersten Sentenz, um das Weitere daran zu knüpfen, nämlich den noch beizubringenden Gegensatz von ἐκ τ. γῆς λαλεῖ. — ὃ ἑώρακε κ. ἤκουσε) nämlich in seiner Präexistenz bei Gott 1, 15. 18 8, 11. Von da her hat er die *unmittelbare Erkenntniss* der göttlichen Wahrheit, deren *Zeuge* (μαρτυρεῖ) er daher ist. Bemerke den *Wechsel der Tempora* (*Kühner* II. p. 75. u. ad Xen. Mem. p. 275.), u. dass hier nicht wieder das allgemeine λαλεῖν gebraucht ist.. — τοῦτο) diess und nichts Anderes. — κ. τ. μαρτ. αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβ.) tragisches Verhältniss zum Vorigen, mit dem blosen καὶ desto überraschender eingeführt. Vrgl. 1, 10. 3, 11. Der Ausdruck οὐδεὶς λαμβ. ist die Hyperbole des tiefen Schmerzes über die im Vergleich mit der grossen Menge der Ungläubigen *so geringe Zahl* derer, welche sein Zeugniss annehmen, deren Gemeinschaft also die Braut der Hochzeit ist. Joh. selbst restringirt das οὐδείς durch das folgende ὁ λαβὼν etc. Vrgl. 1, 10. 11. Der Zulauf, welchen Jesus gefunden (V. 26.), und die Freude des Täufers über dessen Wirken (V. 29 f.), kann seinen tiefern Blick in den Unglauben der Welt nicht bestechen. Daher *Freude* V. 29. und *Schmerz* V. 32.

V. 33. *Αὐτοῦ*) nachdrücklich voran: *sein* Zeugniss, mit dem folgenden ὁ θεός correlat. — ἐσφράγισεν) der *hat* durch diese Annahme *besiegelt*, d. i. die faktische *Bestätigung gegeben*. S. zu diesem tropischen Gebrauch 6, 27. Rom. 4, 11. 15, 28. 1. Kor. 9, 2. 2. Kor. 1, 22. Eph. 1, 13. *Wetst.*, *Kypke* u. *Loesn.* z. u. St. — ὅτι ὁ θεὸς ἀληθ. ἐστιν) In der Annahme des Zeugnisses *Jesu* liegt die thatsächliche, menschlicherseits gegebene Bestätigung der Wahrhaftigkeit *Gottes*, da ja Jesus (s. V. 34.) Gottes Gesandter und Dolmetscher ist. Die Nichtannahme jenes Zeugnisses, durch welche man es für unwahr erklärt, würde eine Verwerfung der *göttlichen* Wahrhaftigkeit sein. Vrgl. 1. Joh. 5, 10. Die Beziehung auf die alttestamentl. *Verheissungen* (*Luthardt* II. p. 489.) liegt dem Contexte fern.

V. 34. Das erste γάρ dient zur Begründung von ἐσφράγισεν, ὅτι etc.; das zweite begründet das τὰ ῥήματα τ. θεοῦ λαλεῖ, sofern nämlich, wenn Gott den Geist ἐκ μέτρου gäbe, es zweifelhaft bleiben würde, ob das, was sein Gesandter redet, göttliche Offenbarung sei; es könnte auch ganz oder theilweise Menschenwort sein. — ὃν γὰρ ἀπέστ. ὁ θεός etc.) nicht allgemeiner Satz, auf jeden Propheten passend, sondern nach V. 31. näher zu bestimmen von der *himmlischen* (ἄνωθεν, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) *Sendung*, und *Jesum* meinend. Das fordert der Context. Aber das folgende οὐ γὰρ ἐκ μέτρου etc. ist nothwendig generell, *als allgemeiner Satz* zu fassen, da nicht αὐτῷ dabeisteht. Die *Ausleger* wollen αὐτῷ ganz willkürlich *hinzudenken*, so dass gesagt werde, nicht bemessen und beschränkt, *sondern ungemessen und in ganzer Fülle gebe Gott Christo den heil. Geist.* Schon jene unbefugte Suppletion von αὐτῷ, aber auch das Praes. δίδωσιν, da Christus als den Geist *bereits inne habend* erschienen sein muss, hätte von dieser Fassung abhalten sollen. Der Sinn des *allgemeinen Satzes* ist vielmehr: *nicht nach einem Maasse* (so dass es ihm also unthunlich wäre, über eine solche wie durch ein bestimmtes Maass gesetzte quantitative Gränze der Geistesverleihung hinauszugehen) *giebt Gott den Geist;* er giebt vielmehr *unabhängig von einem* μέτρον dem Einen mehr, dem Andern weniger. *Daraus* ergiebt sich dann die auf *Jesum* zu machende *Anwendung*, dass Gott diesen, als er ihn sandte, mit der *reichsten* Geistbegabung, nämlich *mit der ganzen Fülle des Geistes*, ausgestattet hat, reicher also als die Propheten und alle Anderen, was er nicht gekonnt hätte, wenn er überhaupt bei der Geistesmittheilung *an ein Maass* gebunden wäre. — ἐκ μέτρου) ἐκ von der *Norm*. S. *Bern-*

hardy p. 230. *Kühner* II. p. 272. Die Stelle *Vajikra rabba* sect. 15. f. 158. 2.: „Etiam Spiritus S. non habitavit super prophetas nisi *mensura* quadam (במשקל); quidam enim librum unum, quidam duos vaticiniorum ediderunt“, gehört nicht hieher.

V. 35. Weitere Beschreibung der Hoheit Christi. Der Vater hat dem geliebten Sohne *unumschränkte Gewalt verliehen.* — ἀγαπ.) Grund des δέδωκ. — πάντα) Neutr. und unbeschränkt. Falsch *Kuinoel: omnes doctrinae suae partes* (vrgl. *Grot.* „omnia mysteria regni“)! Nichts ist ausgenommen von der Messianischen ἐξουσία. Vrgl. 13, 3. Matth. 11, 27. — ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ) Resultat der Richtung des Gebens, bekannte Prägnanz. *Winer* p. 367.

V. 36. Um so folgenschwerer ist Glaube und Unglaube an den Sohn! Feierlicher Schluss der Rede des Täufers. — ἔχει ζ. αἰ.) er *hat* ewiges Leben, nämlich die Messianische ζωή, welche in ihrer zeitlichen Entwickelung schon ein *gegenwärtiger* Besitz des Gläubigen ist. Bei der Parusie wird sie vollendet und verherrlichet; daher der Gegensatz οὐκ ὄψεται ζωήν berechtiget ist, weil er das οὐκ ἔχει ζ. zur Voraussetzung hat. Vrgl. z. V. 15. 16. — ἀπειθῶν) nicht: wer dem Sohne *nicht glaubt* (*Luther* u. V.), sondern: wer *ungehorsam ist* dem Sohne, aber nach dem Contexte: so fern derselbe den Glauben verlangt. Vrgl. Act. 14, 2. *Fritzsche* ad Rom. I. p. 17. — ἡ ὀργή) nicht die *Strafe,* sondern der *Zorn* als nothwendiger Affect der Heiligkeit; s. z. Rom. 1, 18. Eph. 2, 3. Matth. 3, 7. — μένει) weil unversöhnt, da eben die causa apprehendens der Versöhnung, der Glaube, verweigert ist. Vrgl. 9, 41. — Dass schon *der Täufer* so reden konnte, folgt aus 1, 29. — ἐπ' αὐτόν) wie 1, 32 f.

Kap. IV.

V. 3. πάλιν) fehlt bei A. und vielen anderen Majuskeln u. Minusk., Syr. p. Pers. p. Or. Chrys. Es findet sich zwar bei B. C. D. L. M., ward aber leicht zur Bezeichnung der *Rückkehr* zugesetzt. — V. 5. οὗ) *Elz.*: ὅ, gegen C.* D. L. M. S. Minusk. Chrys.; unfeine Emendation. — V. 6. ὡσεί) A. B. C. D. L., 33. haben ὡς. So *Lachm.* u. *Tisch.*, für welche die Zeugen entscheiden. — V. 9. Statt πιεῖν hat *Lachm.* nach A. πῖν. So auch *Tisch.*, welcher auch V. 7. (u. V. 10.) diese Form nach D. aufgenommen hat. Schreibfehler; vgl. *Fritzsche* de conform. Lachm. p. 27 f. C.* hat

in beiden Stellen πεῖν, eine Form der Vulgärsprache für πιεῖν, welche ächt sein und das πῖν veranlasst haben kann. — οὔσης) ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* nach entscheidenden Zeugen hinter Σαμαρ. zu stellen. — V. 14. Die Worte οὐ μὴ bis δώσω αὐτῷ fehlen bei C.* Or.; eingeklammert von *Lachm.* Zur Streichung sind die Zeugen zu schwach, und wie leicht konnte vom ersten αὐτῷ mit Uebergehung des Zwischenliegenden zum zweiten αὐτῷ fortgegangen werden! — Statt διψήσῃ haben *Lachm.* u. *Tisch.* διψήσει nach A. D. L. M. Δ. Minusk. Or. Eus. Aber das Futur. scheint mit einer alten Weglassung von μή (welche sich noch bei D. findet) zusammenzuhängen. — V. 16. ὁ Ἰησοῦς) fehlt bei B. C.* Heracl. Or.; Zusatz. — Die Stellung σου τὸν ἄνδρα (*Tisch.*) ist durch B. Minusk. Or. (dreimal) zu schwach testirt. — V. 21. γύναι, πίστευσόν μοι) *Lachm.*: γ. πίστευέ μ.; *Tisch.*: πίστευέ μ. γ. Bei vielfachen Differenzen der Zeugen ist letzteres durch B. C.* L. Ver. Sahid. Heracl. Or. Ath. Cyr. Hilar. das Beglaubteste und aufzunehmen. — V. 27. Statt ἐθαύμαζον hat *Elz.* ἐθαύμασαν, gegen entscheidende Auctoritäten. Conformation nach ἦλθον. — V. 29. ὅσα) *Tisch.* hat hier und V. 39.: ἅ, welches zwar einige erhebliche Zeugen hat, aber nach πάντα leicht sich einschlich, da der Begriff von ὅσα schon in πάντα lag. — V. 30. Nach ἐξῆλθον hat *Elz.* οὖν, gegen entscheidende Zeugen. Verbindungszusatz, statt dessen sich auch δέ findet, und C. D. Verss. καί vor ἐξῆλθ. haben, daher *Lachm.* diess καί in Klammern hat. — V. 34. ποιῶ) B. C. D. K. L. Minusk. Clem. Heracl. Or. Cyr. Chrys.: ποιήσω; empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* Conformation nach dem Folgenden. — V. 35. Statt τετράμηνος hat *Elz.* τετράμηνον, gegen weit überwiegende Auctorität. Ungeschickte Emendation. Vrgl. Hebr. 11, 23. — V. 36. Vor ὁ θερ. hat *Elz.* καί (eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.*), welches von B. C.* D. L. Minusk. Verss. u. Vätern verurtheilt wird. Bei der schon sehr alten Verschiedenheit, ἤδη mit dem Folgenden (A. C. Cyr.) oder aber mit dem Vorhergehenden (Or.) zu verbinden, ist die Einschiebung von καί in Folge der letztern Verbindungsweise geschehen. — ἵνα καί) *Tisch.* hat καί gestrichen, nach erheblichen, doch nicht überwiegenden Zeugen; es ward, weil entbehrlich, übergangen. — V. 42. Nach κόσμου haben *Elz.* u. die meisten Edd. ὁ Χριστός, welches nach bedeutenden Zeugen auch *Lachm.* u. *Tisch.* als exeget. Zusatz getilgt haben. — V. 43. καὶ ἀπῆλθεν) fehlt bei B. C. D. Minusk. Codd. It. Copt. Or. Cyr. Eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Richtig; ergänzender Zusatz nach V. 3., der Johann. Ausdrucksweise nicht entsprechend. — V. 45. Statt ἅ ist nach A. B. C. L. Minusk. Verss. u. Vätern mit *Lachm.* u. *Tisch.* ὅσα aufzunehmen. Vrgl.

z. V. 29. — V. 46. Nach οὖν hat *Elz.* ὁ Ἰησοῦς, welches bei erheblichen Zeugen ganz fehlt, bei anderen hinter πάλιν steht (so *Scholz*). Gewohnter Zusatz. — V. 47. αὐτόν nach ἠρ. fehlt bei B. C. D. L. Minusk. Verss. Or. Aug. Eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Suppletion. — V. 50. ᾧ) ὅν haben A. B. C. L. *Lachm.* Unkundige Emendation. — V. 51. ἀπήντησαν) B. C. D. K. L. Minusk.: ὑπήντησαν. So *Lachm.* u. *Tisch.* Richtig, weil Joh. sonst immer ὑπαντ. hat (11, 20. 30. 12, 18.). — ὁ παῖς σοῦ) *Lachm.*: ὁ π. αὐτοῦ, nach so erheblichen Zeugen (auch A. B. C.). dass die Recepta als Conformation nach V. 50. zu betrachten ist. — V. 52. Statt χθὲς ist nach überwiegenden Codd. mit *Lachm.* u. *Tisch.* ἐχθὲς aufzunehmen.

V. 1—3. Ὡς οὖν ἔγνω etc.) οὖν, *igitur*, nämlich in Folge des vorher berichteten Zulaufs, den er hatte. Bei diesem Zulauf konnte die Kunde nicht ausbleiben, die er empfing, dass es zu den Ohren der Pharisäer gekommen sei, dass er u. s. w. Diess veranlasste ihn aber, sich nach Galiläa zurückzuziehen, *weil er hier ihren Feindseligkeiten weniger unmittelbare Nahrung und Reizung darbieten würde* als in Judäa an der Quelle der Hierarchie; vor der Zeit aber, ehe seine Stunde nahe und sein bewusster Beruf erfüllt war, sich preis zu geben, war seinem Bewusstsein vom göttlichen Geschicke und Zwecke seiner Sendung entgegen. Darum begnügte er sich für jetzt mit der Erregung, welche er bereits in Judäa für sein Werk hervorgebracht hatte, und zog sich vorläufig in sein weniger beachtetes Heimathsland zurück *). — οἱ Φαρισ.) Nur *diese* Jüdische Parthei, die mächtigste und gefährlichste, wird noch von Johannes, dem am meisten dem Judenthume fern geworde-

*) Nach *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 108 f., dem *Lichtenstein* Lebensgesch. Chr. p. 162. folgt, zieht sich Jesus zurück, weil er besorgt, das, was den Pharisäern zu Ohren gekommen war, werde von ihnen zur *Verdächtiguug des Täufers* benutzt werden. Allein diess ist um so weniger glaubhaft, als Jesus gewiss eben so wie Johannes selbst (3, 30.), die göttliche Nothwendigkeit, dass er wachsen und der Täufer abnehmen müsse, im Bewusstsein trug, und daher schwerlich durch Rücksichtsnahmen der angenommenen Art seine Schritte bemass. Auch konnte er ja durch sein Zeugniss für den edlen Johannes in dessen Nähe wirksamer etwaigen Verdächtigungen desselben entgegentreten, als durch Zurückgehen vom Schauplatz. Nein, Jesus weicht der Gefahr aus, die ihm selbst drohete, und welcher er sich preis zu geben als noch unzeitig erkannte. Vrgl. 10, 40. 11, 54.

nen Evangelisten, genannt. — ὅτι Ἰησοῦς etc.) *wörtliche* Wiedergebung der Kunde; daher der *Name* und die *Praesentia*. Vrgl. Gal. 1, 23. — ἢ Ἰωάννης) welchen sie überdiess wegen seines gesetzlichen Standpunktes und nach seinen Erklärungen 1, 19 ff. weniger zu fürchten hatten, als den gleich mit so reformatorischer Macht in Jerus. aufgetretenen und vom Joh. so bedenklich bezeugten Jesus. — V. 2. ist *nicht* zu parenthesiren, weil die Structur nicht unterbrochen wird. — καίτοι γε) *quanquam quidem*. S. *Klotz* ad Devar. p. 654 f. *Warum Jesus selbst nicht taufte?* Nicht um nur der Predigt obzuliegen (vrgl. 1. Kor. 1, 17.), denn das Nichttaufen muss *grundsätzlich* gewesen sein, da es Joh. so unbeschränkt bemerklich macht (gegen *Thomas, Lyra, Maldonat.* u. M.); auch nicht weil er *auf sich selbst* hätte taufen müssen (so schon *Tertull.* de bapt. 11.), denn Er hätte diess gekonnt. *Nonnus* deutet das Richtige an: οὐ γὰρ ἄναξ βάπτιζεν ἐν ὕδατι. Treffend *Beng.*: „baptizare actio ministralis Act. 10, 48. 1. Cor. 1, 17.; Johannes minister sua manu baptizavit, discipuli ejus ut videtur neminem, at Christus baptizat *Spiritu sancto.*" — Uebrigens enthält V. 2. nicht eine Selbstberichtigung des Evangelisten, sondern eine Berichtigung der V. 1. angenommenen *Form des Gerüchts*. Vrgl. 3, 26. *Nonn.*: ἐτήτυμος οὐ πέλε φήμη. Darin liegt (gegen *Baur* u. *Hilgenf.*) das historische Interesse der Bemerkung, welche man nicht als ungeschichtliche Consequenz der Verlegung der christlichen Taufe in die Zeit Jesu zu betrachten hat.

V. 4 f. Ἔδει) *der geographischen Lage nach*, daher auch der gewöhnliche Pilgerweg der Galiläer durch Samarien ging (Joseph. Antt. 20, 6, 1.), wenn man nicht zur Vermeidung des verhassten Landes durch Peräa ziehen wollte, was aber Jesu nicht in den Sinn kam. Vrgl. Luk. 9, 52. — εἰς πόλιν) *nach einer Stadt hin* (nicht hinein, V. 28 ff.). S. *Fritzsche* ad Marc. p. 81. — Συχάρ) nicht Σιχάρ, wie *Elz.* gegen die besten Zeugen hat, ist dieselbe Stadt, welche Gen. 33, 18. Jos. 20, 7. Jud. 9, 7. al. שְׁכֶם (LXX. Συχέμ, vrgl. Act. 7, 16., auch Σίκιμα, vrgl. Joseph.), nach dem Zeitalter Christi aber *Neapolis* (Joseph. Bell. 4, 8, 1.) und jetzt *Nabulus* heisst. S. *Crome* Beschreib. von Pal. I. p. 102 ff. *Robinson* III. p. 336. Ueber die jetzt noch geringen Reste der Samariter in dieser Stadt: *Bargès* les Samaritains de Naplouse, Paris 1855. Der Name Συχάρ ist *Corruption*, vielleicht aber *absichtliche*, da er auf *Saufstadt* (nach Jes. 28, 1.) oder auch *Heidenstadt* nach Hab. 3, 18. (שֶׁקֶר) anspielen konnte. Ersteres meint *Reland*,

Letzteres *Lightf.* Vrgl. auch *Ewald* Gesch. d. Volks Isr. IV. p. 247 f. Jedenfalls hat *Johannes* den Namen eben nur als den vulgär gebräuchlichen, nicht aus Unkunde. Auch der Talmud hat ihn (סוכר, s. darüber *Wieseler* Synopse p. 256 f.). *Hug*, *Luthardt* u. *Lichtenst.* nehmen Sychar und Sichem als verschiedene etwa in demselben Thal gelegene Orte. — *πλησίον*) Die Stadt lag *in der Nähe* des Feldes u. s. w. Nur hier im N. T., sehr häufig bei Classikern, als *reines* Adverb. — *τοῦ χωρίου οὗ ἔδ.* etc.) Tradition auf Grund von Gen. 33, 19. 48, 22. (nach falscher Uebersetzung der LXX.) Jos. 24, 32.

V. 6. *Πηγὴ τοῦ Ἰακώβ*) ein *Quellbrunnen* (V. 11.), dessen Herrichtung die Ueberlieferung dem Jakob zuschrieb. Noch jetzt vorhanden und verehrt. S. *Robinson* III. p. 330. *Ritter* Erdk. XVI. p. 654 ff. Die alte Heiligkeit dieses Orts machte ihn dem Joh. um so unvergesslicher. — *οὕτως*) *so ohne Weiteres*, ohne Umstände. S. *Ast* Lex. Plat. II. p. 495. *Kühner* ad Xen. Mem. p. 316 f. Die Fassung: *ermüdet wie er war* (*Erasm.*, *Beza*, *Winer* p. 545.), so dass es das vorherige Particip recapitulire (s. *Bornem.* in Rosenm. Rep. II. p. 246 ff. *Ast* l. l. *Heind.* ad Phaed. p. 23.), würde *οὕτως vorangestellt* fordern. — *ἐπὶ τῇ πηγῇ*) *am Brunnen*, die unmittelbare Nähe bezeichnend, 5, 2. Mark. 13, 29. Ex. 2, 15. S. *Bernhardy* Syntax p. 249. *Reisig* ad Oed. Col. 281. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 541. — *ὥρα — ἕκτη*) die Mittagsstunde. Auch hier nicht Römische Stundenzählung (s. z. 1, 40.), obgleich die Abendzeit die gewöhnlichere des Wasserholens wäre. Aber der ungewöhnlichen Zeit ist auch nicht die Bestimmung unterzulegen, dass im Zusammenhange damit Jesus erkannt habe, „dass ihm das Weib vom Vater geschenkt sei" (*Luthardt* p. 80.). Das hat Jesus unabhängig von der Stunde erkannt. Aber dem *Johannes* war die Stunde unvergesslich geblieben; *darum* nennt er sie.

V. 7—9. *Γυνὴ ἐκ τ. Σαμαρ.*) gehört zusammen, eine *Samariterin*. Joh. hebt die Nationalität hervor, um das Charakteristische des folgenden Gesprächs vorzubereiten. Nicht die zwei Stunden entfernte *Stadt* (*Sebaste*), sondern das *Land* ist gemeint. — *ἀντλῆσαι ὕδωρ*) Das jetzige Nabulus liegt 1/2 Stunde vom Brunnen entfernt, hat auch in seiner nächsten Umgebung viele Quellen. S. *Robinson* III. p. 333. Aber abgesehen davon, dass sich das alte Sichem bis in die Nähe des Brunnens erstreckt haben mag (*Robinson* III. p. 343 ff.), so kann das Weib auch *aus dem Felde* zum Brunnen gekommen sein. — V. 8. *γάρ*) Grund

weshalb er den Dienst *der Frau* in Anspruch nahm; die Jünger hatten das Reisegeräthe, wozu gewiss auch ein ἄντλημα (V. 11.) gehörte, mit sich. — ἵνα τροφὰς ἀγορ.) Die spätere Tradition („Samaritani panem comedere aut vinum bibere prohibitum est“, *Rasche ad Sota* p. 515.) würde diess nicht gestattet haben. Aber so schroff mag damals die Trennung noch nicht gewesen sein, zumal für die Galiläer, da deren Pilgerweg durch Samarien ging. Ueberdiess war Jesus über die Volksscheidung erhaben (Luk. 9, 52.). — V. 9. Das Weib erkennt in Jesu den *Juden* ohne Zweifel an der *Sprache*, nicht blos *Aussprache*. — πῶς) *qui fit ut*. In der Rede der Frau ist eine übertriebene *Caprice* des Nationalgefühls. — οὐ γὰρ etc.) nicht Parenthese, aber Worte des *Evangel.*

V. 10. Gewiss hat Jesus die *Empfänglichkeit* des Weibes unmittelbar erkannt; daher, mit Beiseitesetzung seines Bedürfnisses, die Anknüpfung des Gesprächs, welche frappant genug war, um gleich das ganze Interesse der sanguinischen Frau zu erregen, wenn es auch zunächst nur das der weiblichen Neubegierde war. — τὴν δωρ. τ. θεοῦ) *die* (vorliegende) *Gabe Gottes*, d. i. die Wohlthat, dass Gott sie mit ihm zusammengeführt habe *). Nicht die *Person Jesu* (die *Griechen*, *Erasm.*, *Beza* u. M.), auf welche sich erst der Fortschritt der Rede bezieht; nicht der *heil. Geist* (*Augustin.*, *Rupert.*, *Jansen*). — σὺ ἂν ᾔτησας) *du hättest ihn gebeten* (nämlich dir zu trinken zu geben) *und er hätte* u. s. w. Man beachte den Nachdruck von σύ (*von deiner Seite* wäre das Bitten geschehen). — ὕδωρ ζῶν) Das Weib versteht: *quellendes Wasser*, מַיִם חַיִּים Gen. 26, 19. Lev. 14, 5. al. s. *Wetst.*; Christus meint zwar auch Quellwasser, aber in geistlichem Sinne (vgl. V. 14.), nämlich die göttliche *Wahrheit*, welche er, der Inhaber derselben, mittheilt, und in deren belebender und immer frisch wirksamer Kraft sich das Wesen des quellenden Wassers darstellt. Vrgl. analoge Stellen: Sir. 15, 3. 24, 21. Bar. 3, 12. u. aus den Rabbinen b. *Lightf.* p. 792. *Schoettg.* zu V. 14. *Buxtorf* Lex. Talm. p. 2298. Christus meint nicht *sich selbst*, sein eigenes Leben (*Olsh.* nach *Epiphan.* u. M.). mit dem quellenden Wasser, wie er diess ausdrücklich 6, 35. vom Brode im geistlichen Sinne sagt, was aber

---

*) Diese bestimmte Beziehung ergiebt der Context (s. d. Folgende); daher nicht mit *B. Crus.* allgemein auf „*die Gunst dieser Zeit*“ (was jetzt dargeboten wird) zu beziehen.

an keiner Stelle der gegenwärtigen Unterredung angedeutet ist; auch nicht den *Glauben* (3, 15.), wie *Lücke* will, noch den *Geist* (*Calov.*, *B. Crus.*, *Luthardt*), welche erst in Folge der Mittheilung des lebendigen Wassers eintreten (nicht unmittelbar). Die Beziehung auf die *Taufe* (*Justin.*, *Cyprian*, *Ambros.* u. M.) liegt dem Texte fern.

V. 11f. Das Quellwasser hier im Brunnen kannst du nicht meinen; denn das kannst du mir nicht geben, weil du kein Schöpfgefäss hast, und ohne ein solches nicht dazu kommen kannst, weil der Brunnen tief ist. Woher hast du also das gemeinte Quellwasser? — κύριε) Das τίς ἐστιν ὁ λέγων σοι etc. V. 10. hat auf die Frau den augenblicklichen Eindruck eines gewissen, doch mit Ironie gemischten *Respectes* gemacht. — οὔτε mit folgendem καί ist selten. S. *Hartung* Partikell. I. p. 194. *Klotz* ad Devar. p. 714. — μὴ σὺ μείζων etc.) Beachte das nachdrücklich vorangestellte σύ: doch nicht *Du* bist grösser u. s. w.? *Du* siehst doch nicht darnach aus? — μείζων) d. i. *vornehmer*, *höhern Ranges*. Ihm war der Brunnen gut genug, um ihn uns zu geben und selbst mit den Seinigen daraus zu trinken, und Du redest da, als ob Du anderes und besseres Quellwasser hättest! Das Weib benimmt sich auf das räthselhafte Wort Christi zunächst ähnlich wie Nikodemus 3, 4., aber sinniger und zugleich kecker und weiblich redselig. — τοῦ πατρὸς ἡμῶν) denn auf *Joseph* führten die Samariter ihre Genealogie zurück. Joseph. Antt. 8, 14, 3. 11, 8, 6. — ὃς ἔδωκεν etc.) Samaritanische Tradition, nicht aus dem A. T. — καὶ αὐτὸς etc.) καί das einfache *und*, — weder für καὶ ὅς, noch *und zwar*. — Die θρέμματα sind das *Vieh* (Plat. Polit. p. 261. A. Xen. Oec. 20, 23. Ages. 9, 6. Herodian. 3, 9, 17. Joseph. Antt. 7, 7, 3.), nicht das *Gesinde* (*Majus*, *Kypke*) *); die *Heerden* machen das Bild des *nomadischen* Erzvaters vollständig. — τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν) welches du zu geben hast. V. 10.

V. 13f. Nicht Auslegung, sondern (vrgl. 3, 5.) weitere Ausführung des Bildes, um die Frau dem höhern Sinne näher zu bringen. — τούτου) auf den Brunnen hinweisend. — οὐ μὴ διψ. εἰς τ. αἰῶνα) *wird gewisslich nicht dürsten in Ewigkeit*, Gegensatz der vorübergehenden leiblichen Erquickung V. 13. *Die himmlische Wahrheit, welche Christus giebt, durch den Glauben in's innere Leben*

*) Von *Sclaven* kommt es auf Inschriften vor.

aufgenommen, bewirkt die Befriedigung des Heilsbedürfnisses auf ewig, so dass man niemals den Mangel dieser Befriedigung empfindet, weil man sie immer hat. Treffend *Beng.*: „Sane aqua illa, quantum in se est, perennem habet virtutem; et ubi sitis recurrit, hominis, non aquae defectus est.“ Der Ausdruck Sir. 24, 21.: οἱ πίνοντές με (die Weisheit) ἔτι διψήσουσι, beruht auf einer andern Anschauung des fortwährenden Genusses, nämlich nach seinen einzelnen Momenten, nicht nach der aus ihnen bestehenden Continuität. — γενήσεται ἐν αὐτῷ etc.) nach der negativen Wirkung die *positive* (wobei τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ mit Emphase wiederholt ist): *die im Glauben angeeignete göttliche Wahrheit wird ihr kräftig wirksames Leben in ihm so entwickeln, dass dessen rege frische Macht in's ewige Messianische Leben hineindauert.* Bei seinem Eintritt in's Messiasreich (vrgl. 3, 3. 5.) nimmt er diese innere lebendige Macht der aufgenommenen göttlichen ἀλήθεια mit hinein. Vrgl. 6, 27. — ἅλλεσθαι εἰς, *hineinspringen*, häufig auch bei Classikern (Hom. Il. α, 537. Xen. Mem. 1, 3, 9.), aber vom *Wasser* nur hier. Die ζωὴ αἰών. ist, dem Bilde einer weitspringenden Quelle entsprechend, *local* gedacht. εἰς nicht local, sondern zum ewigen Leben *gereichend* zu fassen (*B. Crus.*, *Luthardt*), verlässt willkürlich das Bild, zu dessen wesentlichen Zügen auch der der Unversiegbarkeit gehört. Vrgl. zu εἰς ζ. αἰ. V. 36.

V. 15 f. Das Weib, die höhere Bedeutung des Wassers noch nicht merkend, aber einigermaassen verwirrt geworden, bittet (nicht ironisch) treuherzig um das wunderbare Wasser, welches ihr jedenfalls sehr zu statten kommen werde. — Jesus bricht ab, und hebt an, durch die anscheinend unbedeutsame Aufforderung: rufe deinen Mann, das Weib *in ihrer eigenen Individualität* zu erfassen, *um sie die Anfänge ihres Glaubens an ihn an sein übernatürliches Wissen ihrer besonderen sittlichen Verhältnisse anknüpfen zu lassen.* Diese Anknüpfung musste die *Erregung des Schuldgefühls* (s. V. 29.) mit sich führen, und so den Weg zur μετάνοια bahnen, und wer mag leugnen, dass diess ausser jenem *nächsten* Zwecke mit in der *Absicht* Jesu gelegen habe? wenngleich er nicht direct straft, sondern die Erregung sich selbst überlässt (gegen *Strauss* u. M.). — φώνησ. τ. ἄνδρα σου) Was der Mann *gesollt* habe, ist nicht einmal zu fragen (*Chrys.*, *Euth. Zig.*: als habe er an der vorliegenden Heilsgabe mit Theil nehmen sollen, so auch *Lücke*), da die Aufforderung nur *scheinbar*, nicht *Ernst* ist, weil Jesus ihr Verhältniss *wusste*,

nicht aber erst durch die Antwort der Frau seine prophetische Gabe geweckt sah, was ganz willkürlich angenommen wird (*Lücke*). Nach *Lange* L. J. II. p. 530 f. wäre es unpassend gewesen, wenn sich Jesus nun, da sich die Frau bereit gezeigt, seine Jüngerin zu werden (?), länger mit ihr ohne Beisein des Mannes unterhalten hätte; sein Verlangen sei also „nach dem höchsten feinsten Socialrechte" gewesen. Aber der Mann war ja ein *Buhle!*

V. 17 f. Die Frau ist *betroffen;* ihr leichtes, naiv ironisches Wesen ist vorüber; sie will dem empfindlichen Punkte mit dem halbwahren οὐκ ἔχω ἄνδρα schnell aus dem Wege gehen; aber Jesus greift tiefer. — καλῶς) *richtig, zutreffend*, Matth. 15, 7. Luk. 20, 39. *Wiefern* treffend, s. d. Folgende, nämlich nur relativ, daher die Billigung nur scheinbar ist und etwas Ironisches hat. — ἄνδρα οὐκ ἔχω) *einen Mann* habe ich nicht! Hier war der *Begriff* ἀνήρ der Hauptpunkt, den Jesus zu urgiren hat, daher ἄνδρα an der Spitze. — πέντε γὰρ etc.) Ob sie *wirklich* fünf Männer hintereinander gehabt, von denen sie theils durch Tod, theils durch Scheidung getrennt war, oder ob Jesus *Buhlen* mitzähle, ἄνδρας je nach den verschiedenen Subjecten in verschiedener Beziehung nehmend? Letzteres ist richtig, da das Folgende, καὶ νῦν — ἀνήρ, eine *ehelose* Verbindung ausdrückt, und die *Fortsetzung* des frühern Schuldverhältnisses enthalten muss. Das Weib erscheint als eine Wittwe, welche in ihrem ein- oder mehrmaligen Ehestande nicht ehelich treu gewesen ist, und jetzt auch als Wittwe einen Buhlen hat (νόθον ἀκοίτην, *Nonn.*), der mit ihr wie Mann lebt, aber ihr Mann *nicht ist* (daher das nachdrücklich vorgesetzte οὐκ ἔστι). Contextwidrig ist es, οὐκ ἔστι σ. ἀν. als Ausdruck der Schuld des *Mannes* zu nehmen: er ist nicht *dein* Mann, ist dir untreu (*Schaub* in d. Bibl. Brem. V. p. 1008 ff.), oder οὐκ gar gleich οὔπω zu fassen (*Withof* Opusc. p. 3 ff.). Das ganze Verhältniss von den fünf Männern als *Symbol der Geschichte des Samarit. Volks* (nach 2. Reg. 17, 24 ff. Joseph. Antt. 9, 14, 3.: πέντε ἔθνη — — ἕκαστον ἴδιον θεὸν εἰς Σαμαρ. κομίσαντες) aufzufassen, entweder als göttlich gefügtes Zusammentreffen (*Hengstenb.* Beitr. z. Einl. in d. A. T. II. p. 23 f., *Köstlin*), oder als Fiction (*B. Bauer*), deren mythische Grundlage jene Geschichte sei (*Strauss*), hat nicht einmal die geschichtliche Analogie für sich, da nach dieser das Weib *sechs* Männer gehabt haben müsste *);

---

*) Daher ist *B. Crus.* mit Unrecht geneigt, die bestimmte Gestalt

denn neben den Göttern der fünf Heidenvölker 2. Reg. l. l. wurde auch Jehova von den Samaritern verehrt (2. Reg. 17, 33. 41.). *Heracleon* las wirklich ἕξ. — Uebrigens ist die *Kenntniss Jesu* von den Verhältnissen der Frau die *unmittelbare* und *übernatürliche;* anzunehmen, er habe die Schicksale derselben von Anderen erfahren (*Paulus, Ammon*), ist gegen die Johanneische Anschauung, wie auch die Meinung, die Jünger hätten erst nachher Erfahrenes später in die Geschichte eingetragen (*Schweizer* p. 139.), ohne psychologischen Grund ist, wenn man einmal das Wissen Jesu vom sittlichen Zustand Anderer (und auch hier ist nicht blos ein Wissen äusserer Erlebnisse, — gegen *de Wette*) nicht in den gewöhnlichen Schranken der Mittelbarkeit halten kann. Sonderbar *Lange* Leben Jesu II. 2. p. 531.: die psychische Einwirkung der fünf Männer auf die Frau habe in ihrer Erscheinung Spuren abgedrückt, welche Jesus erkannt habe. — ἀληθές) *als etwas Wahres.* S. *Winer* Gramm. p. 412. Vrgl. auch Plat. Gorg. p. 493. D.: τοῦτ' ἀληθέστερον εἴρηκας. Soph. Trach. 474.: πᾶν σοι φράσω τἀληθές.

V. 19 f. Das Weib sieht jetzt in Jesus den Mann, von Gott mit höherem Wissen ausgestattet, einen *Propheten* (vrgl. 1. Sam. 9, 9.), und richtet daher — vielleicht auch, um die weitere unangenehme Erwähnung ihrer Verhältnisse aus dem Wege zu räumen — eine national-religiöse Streitfrage an ihn, deren Entscheidung ja von einem *Propheten* wohl zu erwarten stand. Das *allgemeine, volksthümliche* Interesse dieser Frage (s. Joseph. Antt. 13,3,4.) benimmt ihr den Schein der Unwahrscheinlichkeit selbst im Munde dieses Weibes (gegen *Strauss, B. Bauer*). *Luthardt* (nach *Besser*) meint, sie wolle im Gebet an heiliger Stätte Vergebung ihrer Sünden holen, und verlange nun zu wissen, wo? auf Garizim oder in Jerusalem. Aber so weit ist sie noch nicht; sie sagt auch nichts davon, und Jesus deutet in der Antwort nichts davon an. Ihre religiöse Wissbegierde ist noch theoretischer Art, s. V. 25. — θεωρῶ) περισκοπεῖται καὶ θαυμάζει, *Chrys.* — οἱ πατέρες ἡμ.) Da ὑμεῖς entgegengesetzt ist, so ist nicht bis auf *Abraham* u. *Jacob* (nach einer auf Gen. 12, 6ff. 13, 4. 33, 20. gestützten Tradition) zurückzugehen (*Chrys., Euth. Zig.* u. V. auch *Kuinoel* u. *B. Crus.*), sondern auf die *Sama-*

---

der Rede entweder auf spätere *Tradition* zurückzuführen, oder darin ein *Jüdisches Sprichwort* über die Samariter auf den Leichtsinn eines Einzelnen angewandt zu sehen.

ritanischen Altvordern zu beziehen bis zur Erbauung des Tempels auf Garizim zurück zur Zeit des Nehem. — ἐν τῷ ὄρει τούτῳ) hinzeigend auf den Garizim, zwischen welchem und dem Ebal die Stadt Sichem lag. Der Tempel selbst war schon von *Johannes Hyrcanus* zerstört worden, aber die Stätte selbst, welche schon Mose als die des zu sprechenden Segens bezeichnet hatte (Deut. 11, 29. 27, 12 f.), blieb dem Volke heilig (vrgl. Joseph. Antt. 18, 4, 1.), besonders auch wegen Deut. 27, 4. (wo der Samarit. Text גריזים statt עיבל hat), und ist es noch jetzt. S. *Robinson* III. p. 319 f. Ueber die *Trümmern* auf der Spitze des Berges s. bes. *Bargès* a. a. O. p. 107 ff.

V. 21. Jesus entscheidet weder für das Eine noch für das Andere, giebt auch nicht beiden Unrecht (*B. Crus.*), sondern stellt sich, indem er nun anheben will, ihr das lebendige Wasser, die göttliche Wahrheit, mitzutheilen, auf den *höhern Gesichtspunkt der Zukunft*, von welchem aus beide örtliche Beschränkung des wahren Gottesdienstes *hinwegfallen* werden, und jene Frage selbst sich aufhebe, weil mit dem Siege seiner Wahrheit alle äussere Oertlichkeit der Gottesverehrung aufhöre, — zwar nicht an sich, aber als die Freiheit des Dienstes bindend. — προςκυνήσ.) geht, zum Weibe gesprochen, nicht auf die Israeliten beider Religionsformen (*Hilgenf.*), sondern auf die künftige Bekehrung der Samariter, welche dadurch vom Dienst auf Garizim gelöst, aber zum Dienst in Jerus. nicht sollten gebracht werden. — τῷ πατρί) vom Standpunkte der künftigen Bekehrten gesagt, denen Gott (mittelst des Glaubens an den Versöhner) der *Vater* sein sollte.

V. 22. Die Frage nach dem *Wo* der Anbetung hat Jesus beantwortet; ungefragt wendet er sich aber nun zu dem *Was* der Anbetung, und darin giebt er den Juden den Vorzug. Der Gedankengang ist nicht: „wie *jetzt* die Sachen stehen u. s. w.“ (*Lücke* u. M.), welcher *Zeit*wechsel *bezeichnet* sein müsste. — ὃ οὐκ οἴδατε) *ihr betet an, was ihr nicht kennet.* Gemeint ist *Gott*, welcher aber nicht persönlich, sondern durch das Neutr. seinem Wesen und Inhalte nach bezeichnet ist, nicht als *der* Angebetete, sondern als *das* Angebetete (vrgl. zum Neutr. 3, 6.); und diess ist eben nur *Gott selbst*, nicht τὰ τοῦ θεοῦ oder τὰ πρὸς τὸν θεόν (*Lücke*), was zum Begriffe von προςκυνεῖν nicht passt, da nicht *das Göttliche*, sondern *Gott* (vrgl. V. 21, 23. 24.) angebetet wird. Das οὐκ οἴδατε ist *relativ* gemeint. Da nämlich die Samariter nur den Pentateuch annahmen,

so entbehrten sie die in den spätern Büchern des A. T., besonders auch in den Propheten enthaltene Entwickelung der Gottesoffenbarung, namentlich auch die feste und lebendige Entwickelung der Messiashoffnung. Darum konnte Jesus ihre Kenntniss Gottes, *in Vergleich gegen die der Juden* (ἡμεῖς), welche die ganze Offenbarung und Verheissung hatten, als *Nichtkenntniss* bezeichnen, was durch den Monotheismus der Samariter, so geistig er auch war, nicht unrichtig wird (gegen *Brückn.*). Nach *de Wette* ist der Sinn: „ihr betet an *und thut dabei*, was ihr nicht wisset", — was auf die willkürliche ungeschichtliche Entstehungsart des Samarit. Cultus gehen soll *). Sonach wäre ὅ zu erklären wie in ὅ δὲ νῦν ζῶ Gal. 2, 20., so dass es die προςκύνησις selbst sein würde, welche durch das προςκυνεῖν geschieht (s. *Bernhardy* Syntax p. 106.). Aber dann wäre logischer Weise zu schreiben gewesen ὅ ὑμεῖς προςκυνεῖτε, οὐκ οἴδατε. Falsch auch *Tittm.*, *Morus*, *Kuinoel:* ὅ stehe für καθ' ὅ, *pro vestra ignorantia.* Es ist Objects-Accus., in welchem der Dativ oder auch Accus. des Demonstrat. (denn auf beiderlei Weise wird προςκυν. construirt, s. *Lobeck* ad Phryn. p. 463.) eingeschlossen ist. — ἡμεῖς) die *Juden.* So nothwendig nach dem ganzen Zusammenhange, nicht: *ich und meine Schüler* (*Seml.*, *Henke*), nicht: wir *Christen*, so dass ἡμεῖς das specifisch christliche Bewusstsein gegenüber der unbewussten Gottesverehrung des Israelitischen Stammes in seinem Samaritischen und Jüdischen Zweige ausdrücken solle (*Hilgenf.*), freilich nach der Annahme einer nachapostolischen tendenzmässigen Abfassung des Evang. Dass sich Jesus mit in die Juden einschliesst, wie er wirklich ein solcher war, kann im Zusammenhange des Gegensatzes an u. St. nicht befremden. Aber im Folgenden erhebt sich der Herr so weit über diesen Gegensatz hinaus, dass in der Zukunft, welche er eröffnet (V. 23 f.), auch die verschiedene Nationalität keine weitere Bedeutung mehr behält, daher er zwar den Vorzug der Juden, wie er jetzt noch vor der Erscheinung dieser höhern Zukunft geschichtlich war, auf die Frage der Frau einfach und bestimmt ausdrücken, nicht aber beabsichtigen konnte, „sie von der Unwahrheit ihrer Nationalität loszulösen" (*Luthardt*), vielmehr nur dem Rechte seines Messianischen Patriotismus, wie selbiges in der Geschichte und in der

*) oder nach *Brückn.* darauf, dass der Samaritische Cultus ohne Bewusstsein seiner Begründung und seines Zusammenhangs mit der Offenbarung entstanden sei und fortbestehe.

Ordnung Gottes begründet war, auf die gegebene Veranlassung nichts zu vergeben. — *ὅτι ἡ σωτ.* etc.) *da das* (Messianische) *Heil aus den Juden* (nicht aus dem Samaritischen Volke) *herrührt,* — ein allgemeiner Lehrsatz von der *σωτηρία* des Messiasreichs, deren *künftiges* Dasein nach der Natur solcher geschichtlicher Axiome *vergegenwärtiget* ist. Ist aber das Heil aus den *Juden* (was als *Concessum* betrachtet wird), so ist diess die factische Begründung (*ὅτι*) davon, dass eben dieses Volk die rechte und vollständige Offenbarung Gottes hat, deren höchste Spitze und Abschluss jene *σωτηρία* ist. Vrgl. Rom. 9, 4 f.

V. 23 f. Aber *) auch dieser Gegensatz (vrgl. V. 21.) wird sich auflösen, nämlich durch die Anbetung der wahren (der Idee eines solchen entsprechenden, vrgl. z. 1, 19.) Anbeter, deren Zeit kommt und schon vorhanden ist (so fern Jesus bereits einen kleinen Kreis Solcher gesammelt hatte). Bei *ἔρχ. ὥρα* V. 21. konnte er *καὶ νῦν ἐστιν nicht* hinzusetzen. — *ἐν πνεύματι κ. ἀληθ.*) bezeichnet das *Element, in welchem* das *προςκυνεῖν* vor sich geht, nämlich 1) *in Geist,* d. h. die Anbetung ist nicht eine Thätigkeit, welche in sinnlichen Handlungen Gebehrden, Ceremonien, Zeit- und Ortsbeschränkungen, überhaupt im Gebiete des Sinnlichen geschieht, sondern eine solche, welche in der höhern geistigen Natur des Menschen durch deren Gedanken, Gefühle, Erregungen, Erhebungen u. s. w. vor sich geht; sonst wäre die *προςκύνησις* im Gebiete der *σάρξ*, welche der Gegensatz der wahren Anbetung ist. Dass das *πνεῦμα,* in welchem diese geschieht, vom göttlichen *πνεῦμα* begeistert ist (vrgl. Rom. 8, 14 — 16. 26.), versteht sich nach alt- und neutestamentlicher Anschauung von selbst, ohne dass jedoch *ἐν πνεύματι* vom objectiven göttlichen Geiste zu erklären ist (*Luthardt* nach Aelteren), wogegen V. 24. 2) *in Wahrheit,* d. h. nicht: mit Aufrichtigkeit und Redlichkeit, was nach *οἱ ἀληθινοί* viel zu unbedeutsam wäre, sondern: so, dass die Anbetung in Uebereinstimmung mit ihrem Objecte ist, dem Wesen und den Eigenschaften Gottes nicht widersprechend, sondern entsprechend. Sonst ist sie in der Sphäre des bewussten oder unbewussten *ψεῦδος; dieses,* nicht *σκιά* oder *τύποι*, ist der Gegensatz. — *προςκυνητής* ausser bei Eust. u. Hesych. nur noch Inscript. Chandl. p. 91. — *καὶ γὰρ* etc.) *denn auch der*

---

*) *ἀλλά*, *gleichwohl*, nicht dem *ἡ σωτηρία ἐκ τ. Ἰουδαίων ἐστίν* entgegengesetzt (*Hilgenf.*), sondern wie der Inhalt des Folgenden (das wahre *προςκυνεῖν*) beweist, dem *ὑμεῖς — οἴδαμεν*.

Vater u. s. w. Das *καί* besagt, dass das, was die *προςκυνηταί* *ihrerseits* thun, *auch von Seiten des Vaters* gewollt werde. Falsch *B. Crus.*: als ob *καὶ γὰρ ζητεῖ* stände. Gewöhnlich wird *καί* übersehen; richtig aber *Vulg.*: „nam et pater.“ — *ζητεῖ*) *er verlangt darnach*. Vrgl. Herod. 1, 94. Joh. 1, 39. 4, 27. al. *τοιούτους* ist mit grossem Nachdruck vorangestellt: *Solche* begehrt er als seine Anbeter. — *πνεῦμα ὁ θεός* etc.) Das Prädicat mit Nachdruck voran (vrgl. 1, 1. *θεὸς ἦν ὁ λόγος*): *Geist ist Gott* u. s. w. Diess fügt zu dem *Willen* Gottes (V. 23.) als weiteres Motiv für die wahre Anbetung seine *Natur* hinzu*), welcher auf Seiten des Menschen die Art und Weise der *προςκύνησις* entsprechen müsse. Eine sarkische und unwahre Anbetung, wie ganz wäre sie dem Wesen Gottes, der ja *Geist* ist, *heterogen!*

V. 25 f. Das Weib ist von der Antwort Jesu *gefasst*, aber *fasst* sie noch nicht, und *provocirt auf den Messias*. Treffend *Chrys.*: *εἰλιγγίασεν ἡ γυνὴ* (es schwindelte ihr) *πρὸς τὰ λεχθέντα, καὶ ἀπηγόρευσε πρὸς τὸ ὕψος τῶν εἰρημένων, καὶ καμοῦσα ἄκουσον τί φησιν* etc. Die Ahnung, dass Jesus selbst der Messias sei, giebt sich in ihren Worten nicht zu erkennen (gegen *Luthardt*), aber diese sind auch nicht ausweichend oder abbrechend (*Lücke, de Wette*), sondern Ausdruck des in diesem Momente der Ergriffenheit tief empfundenen Bedürfnisses der Messianischen Erscheinung, welches Jesus auch in ihr erkennt und daher durch seine Erklärung sofort befriediget. — Die Samariter erwarteten, die Jüdische Nationalhoffnung theilend und wahrscheinlich auf Grund der Messianischen Stellen des Pentateuch (wie Gen. 15. 49, 10. Num. 24. u. bes. Deut. 18, 15.), den von ihnen הַשָּׁהֵב oder הַתָּהֵב, der *Zurückführer* (jetzt *el Muhdy*, s. *Robinson* III. p. 320.) genannten Messias, dessen Beruf sie geistiger und ethischer fassten. S. *Gesen.* de theol. Sam. p. 41 ff. u. ad carmina Sam. p. 75 ff. Gegen die unhistorische Behauptung von *B. Bauer*, die Sama-

---

*) Das *πνεῦμα ὁ θεός* zu verstehen, konnte Jesus *Jedem* zumuthen, welcher dem alttestamentlichen Monotheismus angehörte, und es bedarf daher, um den Ausdruck der Frau gegenüber begreiflicher erscheinen zu lassen, der Spuren des Samaritanischen Spiritualismus (*Gesen.* de theol. Sam. p. 12. de Pentat. Sam. orig. p. 58 ff.) nicht. Ueberhaupt soll *πνεῦμα* nicht etwas *Neues*, dem A. T. gegenüber, aussagen (*Lutz* bibl. Dogm. p. 45., *Köstlin* Lehrbegr. p. 79.), sondern nur etwas Bekanntes mit dem entsprechenden Nachdruck nach seiner Wichtigkeit hervorheben. Vrgl. *Hofm.* Schriftbew. I. p. 66 ff.

riter hätten damals keinen Messiasglauben gehabt (evang. Gesch. Joh. Beil. p. 415 ff.), s. *B. Crus.* Wahrscheinlich aber ist der *Name* Messias dem Weibe vom Joh. geliehen. Vrgl. *Ammon* Leben Jesu I. p. 354. — πάντα) in unbestimmter Allgemeinheit. — ἐγώ εἰμι) *ich* bin es, nämlich der Messias V. 25., — einfach allgemein Griechisch, nicht nach Deut. 32, 39. Man beachte das unumwundene Bekenntniss gegen die *arglose Samariterin* (vrgl. *Chrys.*). Die Bemerkung dieses besondern Verhältnisses hebt den Widerspruch, in welchem die frühzeitige Erklärung mit Matth. 8, 4. 16, 20. al. zu stehen scheint.

V. 27. Ἐπὶ τούτῳ) *Hierzu*, als diess vorging. S. *Bernhardy* p. 250. *Winer* p. 351. Oft bei Plato. — ἐθαύμαζον) Das schildernde Imperf. wechselt mit dem blos berichtenden Aor. S. *Kühner* II. p. 74. — μετὰ γυναικος) nicht: mit *diesem* Weibe (*Kuinoel*, *Klee* u. Aeltere), sondern *mit einem Weibe;* denn sie hatten die Erfahrung noch nicht gemacht, dass sich Jesus über die Rabbinischen Satzungen von der Unwürdigkeit männlicher Unterhaltung mit Frauen und der Gesetzunterweisung derselben (*Lightf.*, *Schoettg.* u. *Wetst.* z. u. St.) hinwegsetzte. — οὐδεὶς μέντοι etc.) Respectscheu. — τί ζητεῖς) *was begehrst du?* was dich nämlich zu dieser befremdenden Unterredung veranlasst hat. Es ist kein Grund da, μετ' αὐτῆς zeugmatisch (παρ' αὐτῆς) auch auf ζητεῖς mit zu beziehen (*Lücke*, *de Wette*). — ἤ) *oder*, wenn du nichts *begehrst*. — μέντοι) hat Joh. öfter, bei den anderen Evangelien und bei Paulus (abgesehen von 2. Tim. 2, 19.) findet sich's nicht, auch nicht in der Apokal.

V. 28—30. Οὖν) in Folge der Ankunft der Jünger, wodurch ihre Unterredung mit Jesu abgebrochen wurde. „Nikod. war schweigend und überlegend fortgegangen; in freudiger Gewissheit, brennenden Herzens eilt diess Weib fort, Heroldin seines Namens zu werden“, *Luthardt* p. 404. — πάντα ὅσα) auch oft bei Classikern zusammen. Xen. Anab. 2, 1, 2. Soph. El. 370. 880. 884. *Bornem.* ad Anab. 1, 10, 3. — ἐποίησα) was ihr Jesus V. 18. gesagt hat, *aus dem Gefühle der Schuld* bezeichnet. — μήτι οὗτος etc.) nicht: „*ob er nicht wirklich der Messias ist*“ (so dass die Frage eine *Bejahung* setze)? So *Lücke*, aber gegen den durchgängigen Gebrauch des fragenden μήτι, nach welchem vielmehr zu fassen ist: *doch nicht etwa dieser ist der Messias?* was zwar eine *verneinende* Antwort setzt, aber aus der Scheu und Schüchternheit der Ueberraschung über den allzu grossen Fund psychologisch zu erklären ist. Die

Frau glaubt die Sache, aber von der Grösse ihrer Entdeckung hingenommen, traut sie sich selbst nicht, und wagt nur wie eine Zweiflerin zu fragen. — Man beachte V. 30. den Wechsel von ἐξῆλθον und dem veranschaulichenden ἤρχοντο (vrgl. z. V. 27.). Bei letzterem *sieht* der Leser den Zug kommen. Vrgl. V. 40., wo sie ankommen.

V. 31—34. Ἐν τῷ μεταξύ) *in der Zwischenzeit* (Xen. Symp. 1, 14. Lucian. V. H. 1, 22. D. D. 10, 1.), nachdem das Weib weggegangen ist und ehe die Samariter kommen. — V. 32. Jesus, das Sinnliche zur Folie des entsprechenden Uebersinnlichen machend, redet aus dem Gefühl der innern Erquickung und Befriedigung, welche er eben durch sein Wirken auf die Frau gewonnen hat, und durch sein Wirken auf die herbeikommenden Städter noch mehr gewinnen sollte. Diese innere Sättigung lässt ihn die leibliche Speise zurücksetzen. — Ueber βρῶσις gleich βρῶμα V. 34. s. z. Kol. 2, 16. — V. 33. In der Frage des Unverständnisses μήτις etc. hat ἤνεγκεν den Ton: doch nicht *gebracht* hat man ihm u. s. w. — V. 34. ἐμὸν βρῶμα etc.) d. i. ohne Bild: *was mir Befriedigung und Genüge giebt*, ist: ich habe zu thun, was Gott von mir will, und zu vollenden das (Erlösungs-) Werk, welches Er mir aufgetragen hat (αὐτοῦ, vrgl. 17, 4.). Bemerke 1) dass ἵνα nicht gleich ὅτι ist, welches objectiv den thatsächlichen Inhalt von ἐμὸν βρ. ausdrücken würde, sondern das Wesen des βρῶμα in *telischer* Vorstellungsform bezeichnet und in die *Bestimmung* setzt, die Jesus verfolgt, — ein bei Joh. sehr gangbarer Gebrauch von ἵνα, s. *Winer* Gramm. p. 301. 2) Das *Praes.* ποιῶ ist das *fortwährende* Thun, der *Aor.* τελειώσω der *Vollendungs-Act*, die künftige Spitze des ποιῶ. Vrgl. 17, 4.

V. 35. Wie sehr das eben gesagte ἵνα ποιῶ etc. bereits im besten Gange war, — davon waren eben jetzt die herbeikommenden Sichemiten (V. 30.) ein Beweis. Sie kommen durch das grüne Saatfeld, und machen so die Fluren, welche erst in vier Monaten die Erndte bieten, in geistigem Sinne schon jetzt zu weissen Erndtefluren. Darauf weist Jesus die Jünger hin, und knüpft an das schöne Naturbild weitere entsprechende Belehrungen bis V. 38. — ὑμεῖς) mit dem Nachdrucke des Gegensatzes dessen, was *Jesus* sagen will, obwohl die Antithese im Folgenden durch kein ἐγώ bezeichnet ist, weil der Gegensatz der *Zeit* in den Vordergrund getreten. Vrgl. *Winer* p. 138. — ὅτι ἔτι — ἔρχεται) Die Erndte begann Mitte Nisan (*Lightf.* p. 1003.), also im April. Mithin müssen die Worte im De-

cemb. gesprochen sein, wo Jesus, da die Saatzeit in den Monat Marcheswan (Anfang Novemb.) fiel, schon von grünenden Saaten umgeben sein konnte, deren künftige Erndte aber erst noch eine Zeit von vier Monaten bedurfte. Daher: *noch vier Monate sind es und* (dauert es, bis) *die Erndte kommt.* Ueber den parataktischen Ausdruck mit *καί* statt einer Zeitpartikel s. *Stallb.* ad Plat. Symp. p. 220. C. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 881. Ueber die chronologische Wichtigkeit dieses Moments s. *Wieseler* Synopse p. 214 ff. Der *sprichwörtlichen* Auffassung (*Lightf.*, *Grot.*, *Tittm.* u. M. auch *Lücke*, *Tholuck*, *de Wette*, *Krafft* Chronol. p. 73.), nach welcher im *Allgemeinen* gesagt sei: *von der Saat bis zur Erndte sind vier Monate* (man müsste so die Saatzeit bis in den Decemb. hinein rechnen, vrgl. *Bava Mezia* f. 106. 2.), steht, abgesehen davon, dass sonst das Sprichwort nicht vorkommt, entgegen, theils dass die Saatzeit nicht darin bezeichnet ist, und daher *ἔτι* (vrgl. nachher *ἤδη*) nicht auf einen hinzuzudenkenden, sondern auf den damaligen Moment hinweist, theils dass das betonte *ὑμεῖς* bei einem allgemeinen Sprichworte (vrgl. vielmehr Matth. 16, 2.) gar nicht motivirt wäre *). — Beachtenswerth ist, *wie lange* sich Jesus in Judäa aufgehalten (seit April). — *τετράμηνος*) sc. *χρόνος*, s. *Lobeck* ad Phryn. p. 549. — *τὰς χώρας*) *regiones.* Sie waren erst bestellt und mit aufspriessender junger Saat versehen, und doch — im metaphorischen Sinn — *weiss zur Erndte,* weil sich in den herzukommenden Samaritern darstellte, dass diese Gegenden von Menschen bewohnt waren, welche, zum Glauben bereit, reif waren, bekehrt und bei der nahen Errichtung des Messiasreichs in dasselbe gesammelt zu werden (vrgl. Matth. 3, 12.). Jesus giebt also hier eine prophetische Anschauung von der nahen Bekehrung der Samariter, die eben jetzt schon sich entwickelte, aber durch die Jünger (s. V. 36 ff.) vollzogen werden sollte, was Act. 8, 5 ff. erfüllt ist. — *ὅτι*) nicht *denn*, sondern nach gangbarer Attraction (*Winer* p. 551.): *dass* sie nämlich. — *ἤδη*) *schon jetzt, zur Stunde,* nicht erst in vier Monaten; mit Emphase am Schlusse (*Stallb.* ad Plat. Phaedr. p. 256. E. ad Menex. p. 235. A.). Vrgl. 1. Joh. 4, 3. Daher nicht zum Folgenden zu ziehen

*) Diess auch gegen *Hilgenf.*, nach welchem *ἔτι* auf die Gegenwart, nicht auf die Zukunft gehen, und der Sinn sein soll, dass der vierte Monat *noch nicht vorüber* und die Erndte *schon da sei.* Mit 11, 39. ist diese sonderbare Fassung gar nicht zu stützen.

(A. D. L. *Schulz*), wodurch die Correlation mit ἔτι verloren ginge.

V. 36. Diese Erndte, — *wie belohnend für den Erndtenden* (d. i. für euch, meine Jünger)! Der Lohn besteht darin, dass (καί *explicativ.*) er *Frucht in das ewige Leben* (dieses *local* gedacht, wie eine Scheuer, was nicht hineingetragen ist, sondern aus συνάγει folgt, gegen *Luthardt*, welcher εἰς vom Erfolg erklärt, vrgl. z. V. 14.) *sammelt*, d. h. ohne Bild: dass er Menschen bekehrt und ihnen dadurch die Aufnahme in das Messiasreich vermittelt. *Darüber freuen* sich nach Gottes Ordnung (ἵνα) *zusammt sowohl der Säende* (Christus) *als auch der Erndtende*. Falsch verstehen *Chrys.* u. M. unter dem σπείρων die *Propheten*, und *B. Crus.* εἰς ζωὴν αἰ.: „*zu seinem* (des θερίζων) *Heile*." — Zu ὁμοῦ mit Einem Verbo im Singul. u. zwei Subjecten vrgl. Hom. Il. α, 61.: εἰ δὴ ὁμοῦ πόλεμός τε δαμᾷ καὶ λοιμὸς Ἀχαιούς. Soph. Aj. 1079. Es bezeichnet aber hier allerdings das *Gleichzeitige*, nicht blos das *Gemeinsame* der Freude (*B. Crus.*, *Luthardt*); denn es ist die *Erndtefreude*, die auch der Säende zur Zeit der Erndte haben soll.

V. 37 f. „Sowohl der Säende als auch der Erndtende, sage ich, denn die sind hiebei *zwei Verschiedene*." — ἐν γὰρ τούτῳ etc.) *denn hierin*, in diesem Säe- und Erndteverhältniss, *hat der Spruch* (das Sprichwort des gewöhnlichen Lebens, τὸ λεγόμενον, Plat. Gorg. p. 447. A. Vrgl. ὁ παλαιὸς λόγος Phaedr. p. 240. C. Gorg. p. 499. C.) *seine Realität*, dass u. s. w. Das Sprichwort ist hierin das reale, seiner Idee entsprechende. Die Fassung von ἀληθινός gleich ἀληθής (*de Wette* u. V.) ist ganz gegen die Johanneische Eigenthümlichkeit (auch 19, 35.), daher auch nicht zu erklären; *hierin findet das wahre Sprichwort statt* (ἐστί, *locum habet*, vrgl. *Winer* ed. 5. p. 127.). Der *Artikel* vor ἀληθ., dessen Weglassung durch C. Orig. viel zu schwach bezeugt ist, setzt das Prädicat mit ausschliesslicher Bestimmtheit. Vrgl. *Bernhardy* Syntax p. 322. *Kühner* II. p. 140. Von anderen Verhältnissen (nicht ἐν τούτῳ) ist der Spruch nicht der seine eigentliche Idee ausdrückende. — Ueber das Sprichwort selbst u. seine verschiedene Anwendung s. *Wetst.* — Das ἀληθινόν des Spruchs wird V. 38. erklärt. — ἐγώ) mit Nachdruck: *ich* — mithin der *Säende* des Sprichworts. — Die *Praeter.* ἀπέστειλα und εἰςελήλ. sind weder *pro futuris* (*Kuinoel*), noch *prophetisch* (*de Wette*) gebraucht, sondern die Sendung und Berufsführung der Jünger lag sächlich schon in ihrer Annahme zur

Apostelschaft. Vrgl. 17, 8. — ἄλλοι u. αὐτῶν geht auf *Jesum* (welchen *Olsh.* nach Matth. 23, 34. *ausschliesst*), nicht auf die Propheten und den Täufer (so die *Väter* u. die meisten *Aelteren*, auch *Lange*, *Luthardt* u. M.). Es sind Plurale der *Kategorie*, s. z. Matth. 2, 20., die Arbeit Jesu, in welche die Jünger eingetreten, überhaupt als nicht *ihre*, sondern *Anderer*, als *fremde* Arbeit darstellend. Aber dass *Jesus* diese Arbeit gethan, verstand sich von selbst, wenn er's auch durch den Plur. ἄλλοι mit sinniger Feinheit nicht direct ausspricht; Jesus hat jetzt die Bekehrung der Samariter vorbereitet und thut diess noch V. 40—42.; die Jünger sollen sie vollziehen; Er hat das Saatfeld bearbeitet und gesäet; sie sollen arbeiten was noch weiter nöthig ist und erndten; Act. 8, 5 ff. ist's geschehen. Die grosse Arbeit der Apostel in ihrem Werke wird nicht verneint, aber im Verhältniss zur Arbeit Jesu selbst als das Leichtere, und unter dem heitern Bilde der Erndte (vrgl. Jes. 9, 3. Ps. 126, 6.) *ermuthigend* dargestellt. Denkt man bei ἄλλοι an die Bekehrungsthätigkeit des Philippus Act. 8, 52., in welche Petrus u. Joh. eingetreten (*Baur*), oder an die Arbeit Pauli unter den Heiden, deren Frucht den Uraposteln zugefallen sei (*Hilgenf.*), so kann man freilich mit gleichem Rechte *alles* exegetisch Unmögliche kritisch ermöglichen.

V. 39 ff. Rückkehr zur Geschichtserzählung V. 30., welcher Vers hier seine pragmatische Erläuterung empfängt, woran sich dann die weitere Geschichte anreiht, V. 40—42. — διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ) *wegen seiner Rede* (Lehre). Von *Wundern* keine Spur, woraus sich aber nicht schliessen lässt, dass das Wunderbedürfniss bei den Samaritern nicht vorhanden gewesen (s. vielmehr Act. 8, 6 ff.). Fand Jesus sein *Wort* für jetzt hinreichend, so unterliess er das Wunderthun principmässig (s. V. 48.), und sein mächtiges Wort war bei dem unbefangenern Volke desto mächtiger. — διὰ τὴν σὴν λαλιάν) *wegen deines Geredes.* So λαλιά durchgängig im altclassischen Gebrauch *). S. d. *Lexica.* Das Wort ist gewählt in den Mund der Leute gelegt, wogegen *Johannes* als unpartheiischer *Berichterstatter* eben so passend V. 39. τὸν λόγον sagt. Ueber λαλιά 8, 43., wo Jesus seine Rede so nennt, s. z. d. St. Beachte übrigens den Nachdruck von σήν, dem λόγος *Jesu*, den sie nun selbst gehört haben, gegenüber. — ἀκηκόαμεν) Das nach-

*) Plat. Def. p. 416.: λαλιὰ ἀκρασία λόγου ἄλογος.

herige ὅτι bezieht sich auf beide Verba. *Gehört* haben sie, dass Jesus der Messias sei, indem sich diess aus seinem Reden ihnen *ergeben* hat. — ὁ σωτὴρ τ. κόσμου) nicht aus der *Individualität des Joh.* den Leuten in den Mund gelegt, sondern ein Bekenntniss, welches als Frucht des zweitägigen Unterrichts Jesu begreiflich genug ist, um so mehr als dem Samaritischen Messiasglauben der Universalismus näher stand (s. *Gesen.* de Samar. theol. p. 41 ff.) als dem Jüdischen mit seinem concreten und energischen Particularismus.

Anmerk. Das Verbot Matth. 10, 5. streitet weder mit der Geschichte Joh. 4. überhaupt, noch insonders mit der Verheissung V. 35 ff., sondern hat nur eine *vorläufige* Bestimmung, u. wird durch Matth. 28, 19 f. Act. 1, 8. wieder aufgehoben. Act. 8, 5 ff. aber weist nicht auf eine mythische Entstehung unserer Geschichte, sondern gehört zur Erfüllung ihrer Verheissung. Ihre einzelnen Züge aber sind so originell und psychologisch wahr, und die Reden Jesu (s. bes. V. 21—24.) so aus der lebendigen Tiefe seines Geistes, dass die Anstösse, welche man an Einzelnheiten genommen (wie z. B. an den Missverständnissen der Frau, an der Rede über die Speise V. 32., an dem Geheiss Jesu zur Herbeirufung des Mannes, an der Frage der Frau über den Ort der Anbetung, an dem Samariterglauben, welcher mit Luk. 9, 32. streite), nicht in's Gewicht fallen können, und grade nur durch die Originalität der Geschichte, nicht durch Annahme einer Tendenz-Dichtung sich erledigen. Diess gegen *Strauss*, *B. Bauer*, zum Theil auch *Weisse*. Für den Theil des Berichts, dessen Zeugen die abwesenden Jünger nicht sein konnten, tritt die nach dem originellen Gepräge desselben anzunehmende Mittheilung Jesu selbst an die Jünger als Gewähr ein. Wenn endlich *Baur* p. 145 ff. (vergl. auch *Hilgenf.*) unsere Geschichte in einen *Typus* auflöst: „die Samariterin als das empfängliche, dem Glauben sich bereitwillig öffnende und ein weites Erndtefeld darbietende *Heidenthum*", ein Gegenstück zum Nikodemus, dem Typus des unempfänglichen Judenthums, — so bleibt bei aller Willkür der Empfindung am auffallendsten, weshalb der Verfasser des Evang. Jesum nicht einer wirklichen *Heidin* zugeführt hat, was nicht schwerer zu fingiren war, und weshalb er die Reden der Frau von jedem Hauch *heidnischen* Wesens so rein gehalten (V. 20 ff.), und ihr sogar die bestimmte Messiashoffnung (V. 25. 42.) in den Mund gelegt. habe.

V. 43 f. Τὰς δύο ἡμέρ.) Der Artikel aus V. 40. zu erklären. — αὐτός) *er selbst*, nicht blos andere Leute in Bezug auf ihn. Zur Sache selbst vrgl. Matth. 13, 57. Mark.

6, 4. Luk. 4, 24. — *ἐμαρτύρ.*) damals als er nach Galil. zurückkehrte. — *γάρ*) nicht *obgleich* (*Kuinoel*), sondern das ganz gewöhnliche argumentative *denn*, und *πατρίδι* bezeichnet nicht die Vater*stadt*, sondern, wie *Γαλιλαίαν* V. 43. u. 45. klar beweist, das Vater*land*. Die Worte enthalten den *Grund*, weshalb er nach Galiläa zurückzukehren kein Bedenken trug. Das begründende Moment aber liegt in der gegensätzlichen Beziehung von *ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι*. Fehlt's nämlich, wie Jesus selbst bezeugte, einem Propheten *im eigenen Vaterlande* an Ehre, so muss er sich dieselbe *im Auslande* erwerben. Und das hatte Jesus gethan. In der Fremde, in Jerusalem, hatte er den dort anwesend gewesenen Galiläern durch sein grosses Wirken den Respect eingeflösst, welchen man dem einheimischen Propheten zu versagen pflegt. So brachte er jetzt die Prophetenehre *aus der Fremde* mit. Daher (V. 45.) fand er auch Aufnahme bei den Galiläern, weil sie seine Wunder in *Jerusalem* (2, 23.) mit angesehen hatten. Falsch ist es also, die *πατρίς* von *Nazareth* zu deuten, und *γάρ darauf* zu beziehen, dass er zwar nach Galiläa, *aber nicht nach Nazareth* (*Chrys.* u. *Euth. Zig.* gar: *Kapernaum*) gegangen sei (*Cyrill.*, *Erasm.*, *Beza*, *Calvin*, *Aret.*, *Grot.*, *Jansen*, *Bengel* u. V. auch *Kypke*, *Rosenm.*, *Olsh.*, *Klee*, *Lange*, *Gemberg* in d. Stud. u. Krit. 1845. 1.). Falsch auch, weil ganz contextwidrig: die *πατρίς* sei *Judäa* (welches ja das die Anerkennung versagende Urtheil der Menge gar nicht für die Heimath Jesu halten konnte und hielt), und *γάρ* gebe den Grund an, weshalb Jesus Judäa verlassen habe (*Orig.*, *Maldonat.*, *B. Bauer*, *Schwegler*, *Wieseler*, *B. Crus.*, *Schweizer*, *Köstlin*, *Baur*, *Ebrard*, *Hilgenf.*), wobei Manche, wie *Orig.* u. *Baur*, *πατρίς* in einem höhern Sinne, nämlich als das Vaterland der *Propheten* *) fassen, die Meisten aber,

*) So auch *B. Crus.*, 7, 52. vergleichend. Bei der allgemeinen sprichwörtlichen Natur des Satzes ganz verfehlt. Ueberhaupt aber konnte der Leser nach 4, 3. eine Erläuterung, weshalb Jesus nicht in Judäa geblieben, gar nicht mehr erwarten. — *Schwegl.* u. *B. Bauer* benutzten die Voraussetzung, dass hier Judäa als Vaterland Jesu gemeint sei, gegen de Aechtheit und Geschichtlichkeit des Evang. Vrgl. auch *Köstlin* in d. theol. Jahrb. 1851. p. 186. *Hilgenf.* Evang. p. 266.: „eine merkwürdige Umwendung des synoptischen Spruchs." *Baur* in d. theol. Jahrb. 1854. p. 279 f.: „da der Evangelist Judäa als die *ἰδία πατρίς* betrachtet, und doch auch die die Wirksamkeit Jesu nach Galiläa versetzende synoptische Tradition nicht aus den Augen lassen kann, so glaubt er den Uebergang aus Judäa nach Galiläa motiviren zu müssen." Auch *Schweizer* stösst sich so sehr daran, dass er

wie auch *Hilgenf.*, auf die Geburt in Bethlehem beziehen. Mit Recht hat *Lücke* in der 3. Aufl. diese Erklärung verlassen, dagegen aber γάρ *nämlich* gefasst, und als erklärend nicht auf das Vorherige bezogen, sondern *auf das Folgende* (im Wesentlichen so auch *Tholuck*, *Olsh.*, *Maier*, *de Wette*), so dass V. 44. eine vorläufige Erläuterung darüber gebe, „dass die Galiläer diessmal Jesum zwar gut empfingen, aber nur wegen der in Jerus. geschauten Zeichen" (*de Wette*). Dagegen ist aber, dass wenngleich bei Classikern das explicative γάρ oft dem zu erläuternden Satze voraufgeht (s. *Hartung* Partikell. I. p. 467. *Kühner* II. p. 454.; wie diess zu erklären sei, s. b. *Klotz* ad Devar. p. 236 f.), zumal in Parenthesen (s. *Bremi* ad Lys. p. 66.), doch diese Art des Ausdrucks im N. T. gänzlich ohne Beispiel, und namentlich dem einfachen Redefortgang des Joh. ganz fremdartig ist, so wie ferner, dass das V. 45. gefundene: *zwar — aber nur*, den Worten gradezu aufgedrungen ist, da Joh. nicht μέν nach ἐδέξ. und dann ein μόνον δέ oder etwas Aehnliches geschrieben hat. Nach *Brückn.* ist Jesus eben *deshalb* nach Galil. gegangen, *weil* er angenommen habe, dort keine Geltung zu finden, mithin in der Absicht, *den Kampf aufzunehmen* um die Anerkennung seiner Persönlichkeit und seines Werthes. Nach *Luthardt* (vrgl. *Hofm.* Weissag. u. Erf. II. p. 88.) liegt in den Worten die Hoffnung Jesu, in Galil. am leichtesten *in Ruhe und Stille bleiben zu können.* Aber beide Erklärungen vertragen sich nicht mit dem folgenden ὅτε οὖν etc., worin jedenfalls liegt, dass ihn die Galiläer mit Ehren aufnahmen, wie er denn auch alsbald zum Wunderthun in Anspruch genommen wurde. Wenigstens mit δέ, nicht mit οὖν müsste fortgefahren sein. Wortwidrig endlich (da ὅτε οὖν ἦλθεν etc. V. 45. das V. 43. gesagte εἰς τ. Γαλ. unmittelbar wieder aufnimmt und für nichts Zwischenliegendes Raum lässt) hat *Hauff* in d. Stud. u. Krit. 1849. p. 117 ff. mit V. 44. die Gedankenreihe geschlossen, und in V. 44. selbst eine allgemeine Schilderung des Thätigkeitserfolgs Jesu in Gal. gefunden. Dann soll ἐδέξαντο andeuten, *dass er dort Manches that und lehrte* (es bedeutet vielmehr die *gute Aufnahme*, die er fand).

V. 45 f. Ἐδέξαντο αὐτόν) denn er brachte jetzt die

---

die folgende Erzählung für eine Galiläische Interpolation zu halten mit dadurch begründet sieht. — *Gfrörer* heil. Sage II. p. 289. versteht zwar richtig *Galiläa*, will aber hinzugedacht wissen: *aber sehr langsam und zögernd*, denn u. s. w.!

Ehre, die der Prophet im eigenen Vaterlande nicht hat, *aus Jerusalem* mit; daher πάντα ἑωρακότες etc., worin der Schlüssel zur richtigen Fassung von V. 44. liegt. — V. 46. οὖν) in Folge dieser guten Aufnahme, welche ihn weiter in's Land hineinzugehen ermuthigte. Grade nach *Kana* aber geht er wieder, weil er hier befreundet war und durch sein erstes Wunder den Boden zu weiterer Wirksamkeit vorbereitet zu finden hoffen konnte. — κ. ἦν τις βασιλικὸς etc.) ἐν Καπερν. (mit *Lachm.* Καφαρναούμ zu schreiben) gehört zu ἦν. Der βασιλικός, *ein Königlicher*, ist nach dem häufigen Gebrauche bei Joseph. (s. *Krebs* p. 144.) u. Anderen (s. *Wetst.*) nicht ein *Verwandter* des Königs (so *Bos* u. M., auch von *Chrys.* gestattet), sondern ein im *Dienste* desselben (des Herodes Antipas) Befindlicher; ob Militär (so besonders oft bei Joseph.), oder Civilist, oder Hofdiener, beruht auf sich. — ὁ υἱός) nach V. 49. noch unerwachsen.

V. 47 f. Ἀπῆλθε πρὸς αὐτόν) von Kapernaum ab nach Kana. — ἵνα) der Inhalt der Bitte ist deren *Absicht.* — ἤμελλε) S. *Winer* p. 65. — Die Bitte des Mannes begreift sich theils aus dem ersten Wunder zu Kana, theils aus dem Rufe Jesu von Jerusalem her. — *Wenn ihr nicht Zeichen und Wundererscheinungen gesehen haben werdet, so werdet ihr gewisslich nicht gläubig werden,* — mit Unwillen gegen *die Galiläer überhaupt* (vrgl. V. 45.) gesprochen, aber *mit Einschluss des Bittenden*, von welchem Jesus voraussah, dass ihn die Heilung des Sohnes gläubig machen würde, zugleich aber auch erkannte, dass sein Gläubigwerden *ohne* ein Wunder *nicht* erfolgt sein würde. Sein *Wort* war Jesu der wichtigste Glaubensgrund, besonders nach Joh. Falsch ist's, den Nachdruck auf ἴδητε zu legen: wenn ihr nicht *mit Augen sehet* u. s. w., was die Bitte, mitzukommen, tadele. So müsste (gegen *Raphel* u. *Storr*) ἴδητε voranstehen; und *gesehen* hat der Mann das Wunder doch, und zwar in noch grösserer Maasse, als wenn Jesus mitgegangen wäre. — σημεῖα κ. τέρατα) S. z. Matth. 24, 24. Zum Vorwurf selbst vrgl. 1. Kor. 1, 22.

V. 49 f. Es folgt nur dringenderes Bitten der Vaterliebe, deren zärtlichem Affecte τὸ παιδίον μου, *mein Kindchen*, entsprechend ist. Vrgl. Mark. 5, 23. — Dem Vertrauen derselben lohnt Jesus mit dem kurzen Wort: *ziehe fort, dein Sohn lebt;* womit er die *durch seinen Willen* (nicht durch *magnetische Heilkraft*, gegen *Olsh.*, *Krabbe*, *Kern*, durch welche Annahme aber den Heilwundern ein eben so fremdes wie zur Erklärung ungenügendes Feld an-

gewiesen wird) eben jetzt *bewirkte* (nicht etwa blos gewusste, was kein Wunder*thun* gewesen wäre, s. V. 54.) *Rettung vom Tode* bezeichnet. Er redet dieses aus dem Bewusstsein von der *im gegenwärtigen Momente* bewirkten Entscheidung der Krankheit: *dein Sohn* ist nicht gestorben, sondern *lebt! Paulus* macht ein nach dem Krankenberichte des Vaters gestelltes *ärztliches Prognosticon* daraus; vrgl. auch *Ammon* I. p. 367.

V. 51—54. *Αὐτοῦ καταβ. — αὐτῷ*) S. *Winer* p. 186. auch Luk. 12, 36. — *ἤδη*) gehört zu *καταβ.*, nicht zu *ὑπήντ.* (*B. Crus.*): *als er bereits hinabzog*, nicht mehr in Kana war. — *οἱ δοῦλοι* etc.) den Vater zu beruhigen und die Herbeikunft Jesu als unnöthig abzuwenden. — *ζῇ*) er ist nicht gestorben, sondern das entgegengesetzte Resultat der Krankheit ist eingetreten: *er lebt!* — *κομψότερον*) *feiner, hübscher*, wie auch wir im gewöhnlichen Leben sagen: er befindet sich hübsch. Ganz so bei Arrian. Epict. 3, 10. vom Kranken: *κομψῶς ἔχεις*, und das Gegentheil *κακῶς ἔχεις*. Hier ist's ein „amoenum verbum (*Beng.*) des väterlichen Herzens, welches sein Glück noch zart und bange fasst. — *ἐχθές*) S. *Lobeck* ad Phryn. p. 323. — *ὥραν ἑβδόμην*) Also war er seit dem vorigen Tage Nachmittag 1 Uhr noch unterwegs, da nach V. 50. anzunehmen ist, dass er unverzüglich nach der Weisung Jesu sich auf den Weg begeben. Auch abgesehen von der uns nicht genau bekannten, doch jedenfalls nur wenige geogr. Meilen betragenden Entfernung Kana's von Kapernaum, scheint diess befremdend. Dass er in seinem festen Glauben „*non festinans*" (*Lampe*) gereist sei, ist unnatürlich angenommen, wie auch dass er unterweges übernachtet habe. Man muss das *Heute* vom Jüdischen Tagesanfang an (Sonnenuntergang) rechnen. Nach *Baur* u. *Hilgenf.* ist die Notiz nicht aus der Ursprünglichkeit des Berichtes, sondern aus dem subjectiven, das Wunder auf die Spitze treibenden Interesse des Pseudo-Johannes (vrgl. d. Anm. nach V. 54.) zu erklären. — *ἐν ἐκ. τ. ὥρᾳ*) sc. *ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός*. — *κ. ἐπίστευσεν* etc.) an Jesum als den Messias. *Καλῶς οὖν καθήψατο αὐτοῦ ὁ τὴν καρδίαν αὐτοῦ γινώσκων Χριστὸς, εἰπών· ὅτι ἐὰν μὴ σημεῖα* etc., *Euth. Zig.* — *τοῦτο πάλιν δεύτερον* etc.) Rückblick auf 2, 11. Zwar wörtlich ungenau, aber dem Inhalte nach richtig *Luther: diess ist das zweite Zeichen, das Jesus that; τοῦτο* nämlich steht für sich, und das folgende *δεύτ. σημ.* vertritt die Stelle des Prädicats (*diess hat J. als zweites Z. gethan*), daher auch nach *τοῦτο* kein Artikel folgt. S. *Bremi* ad

Lys. Exc. II. p. 486 f. *Ast* Lex. Plat. II. p. 406. *Stallb.* ad Plat. Apol. p. 18. A. 24. B. Aber auch πάλιν ist nicht zu vernachlässigen, und nicht (so *gewöhnlich*) nach gangbarer Abundanz (s. z. Matth. 26, 42. vrgl. Joh. 21, 15. Act. 10, 15.) mit δεύτερον zu verbinden, weil letzteres nicht Adverb., sondern Adject. ist. Vielmehr gehört πάλιν zu ἐποίησεν, so dass gesagt wird, diess habe Jesus *wiederum*, nämlich als *zweites* Zeichen (vrgl. *Beza*) gethan, *nachdem er* (wie 2, 1.) *aus Judäa nach Galiläa gekommen*. So ist der Begriff des *abermaligen*, nach der Ankunft in Galiläa geschehenen Wunderthuns allerdings *doppelt* ausgedrückt, aber einmal *adverbiell* beim Verbo (πάλιν ἐποίησεν) und sodann *adjectivisch* beim Substantiv (δεύτερον σημ.). Ganz willkürlich findet *Schweizer* (p. 78.) den Rückblick auf das erste Wunder zu Kana unjohanneisch.

Anmerk.: Der βασιλικός ist von dem *Centurio* Matth. 8, 5 ff. vrgl. Luk. 7, 2 ff. *verschieden* (*Orig.*, *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.* u. d. Meisten). Bei der Annahme der *Identität* (*Iren.*, *Seml.*, *Seiffarth*, *Strauss*, *Weisse*, *B. Bauer*, *Gfrörer*, *Schweizer*, *Ammon*, *B. Crus.*, *Baur*, *Hilgenf.*, *Ewald*), wobei man theils dem Matth. (*Strauss*, *B. Bauer*, *Weisse*, *Baur*, *Hilgenf.*), theils dem Joh. (*Gfrörer*, *Ewald*) die grössere Ursprünglichkeit beimisst, bilden die Verschiedenheiten des Ortes und der Zeit geringere Schwierigkeiten, als der ganz verschiedene Charakter, in welchem der Bittende bei Joh. u. bei Matth. erscheint: bei letzterem ist er noch dazu ein Heide, was er nach Joh. nicht sein kann (gegen *Baur*), s. V. 48., welcher Vers ihn den Galiläern, also Juden zugesellt, und daher allein schon die Verschiedenheit entscheidet, auch abgesehen davon, dass zwei Fernheilungen nichts Anstössigeres haben als Eine. Aber Eine war leichter zum *Mythus*, aus der Geschichte vom Naeman 2. Reg. 9, 5 ff., zu machen (*Strauss*), oder zum Missverständniss einer *Parabel* (*Weisse*) zu verflüchtigen, oder bei Johannes in eine *subjective Umsetzung synoptischen Stoffes* im eigenen Interesse, welches den Wunderglauben schlechthin über den Jüdischen Gesichtskreis hinausgehen (*Hilgenf.*) und in höchster Potenz als ein πιστεύειν διὰ τὸν λόγον erscheinen lassen wollte (*Baur* p. 152.) *), aufzulösen, ungeachtet πιστεύειν τῷ λόγῳ V. 50.

*) Hätte Joh. wirklich seinen Stoff aus den Synoptikern entnommen, so wäre ganz unbegreiflich, wie er nach der ihm von *Baur* u. s. w. beigelegten Tendenz den Ausspruch Matth. 8, 10. hätte ungenutzt lassen können. S. *Hase* Tübing. Schule 1855. p. 32 f. Was *Baur* in s. Gegenschrift p. 52. erwiedert, ist sehr ungenügend, und beruht zum Theil auf der unrichtigen Erklärung von V. 43 f., nach welcher πατρίς auf Judäa gehen soll.

etwas ganz anderes ist als πιστεύειν διὰ τὸν λόγον V. 41., und das ἐπίστευσεν V. 53. nicht διὰ τὸν λόγον, sondern διὰ τὸ σημεῖον eintrat. *Ewald* hält die Geschichtlichkeit nach Joh. unter Zuziehung von Zügen aus Matth. u. Luk. fest. S. dessen Gesch. Chr. p. 241 ff.

Kap. V.

V. 1. ἑορτή) C. F. L. M. Δ. Minusk. Copt. Cyr. Theophyl.: ἡ ἑορτή. So *Tisch.* Nicht hinreichend testirt; Zusatz zur Bezeichnung des bestimmten Festes. — V. 2. ἐπὶ τῇ προβατικῇ) ἐν τ. πρ. ist schwächer (obwohl durch A. D.) bezeugt. Blos προβατική haben nur Minusk. u. einige Verss. u. Väter. Aenderung aus Missverstand (*Schafteich*). Entbehrlich und kritisch ungegründet ist die Conjectur von *Gersd.*: ἡ προβατικὴ κολυμβήθρα ἡ λεγομένη Ἑβρ. Βηθ. — V. 3. πολύ) fehlt bei B. C. D. L. Minusk. u. einigen Verss. Eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Leicht sich darbietender verstärkender Zusatz. — Die Worte ἐκδεχομ. τὴν τοῦ ὕδατος κίνησιν, so wie *der ganze V.* 4., fehlen bei B. C.* 157. 314. Copt. ms. Sahid. Jene Worte allein fehlen bei A. J. 18.; der vierte Vers allein fehlt bei D. 33. Arm. mss. Codd. It. Aug., *Nonn.* (welcher die Wallung schildert, aber des Engels nicht erwähnt), und wird bei anderen Zeugen mit Obelus oder Asterisken verdächtigt. Ausserdem grosse Verschiedenheit der Lesarten in einzelnen Worten. Die ganze Stelle, deren ältester Zeuge *Tertull.* ist (Or. schweigt), von ἐκδεχομ. an bis Ende V. 4., ist legendenartiger Zusatz (auch *Lücke*, *Olsh.*, *Tholuck* verwerfen sie), obwohl von *Lachm.* in Consequenz seiner Grundsätze im Texte belassen, von *Tisch.* aber getilgt, von *de Wette* nicht entschieden verworfen, von *B. Crus.* u. *Brückn* aus verschiedenartigen Gründen geschützt, von *Luthardt* zweifelhaft gelassen. Wäre die Stelle ursprünglich, so würde ihr Inhalt ihr weit leichter die Erhaltung als die Auslassung zugezogen haben; verdächtig machen sie auch die verhältnissmässig vielen ἅπαξ λεγόμενα, nämlich κίνησιν, ταραχή, δήποτε (statt ᾧ δήποτε hat *Lachm.* οἱῳδηποτοῦν), νόσημα. Wenn man aber urtheilt (*de Wette*), Joh. werde schwerlich mit ξηρῶν geschlossen und dann gleich mit ἦν δέ τις etc. fortgefahren haben, so ist diess willkürlich, und man würde nichts vermissen, wenn nichts dastände; ὅταν ταραχθῇ τὸ ὕδωρ V. 7. aber macht eine vorhergehende Erklärung nicht „fast nothwendig", wohl aber spricht es den ursprünglichen Bestand der Volksmeinung aus, aus welchem sich die Legende frühzeitig entwickelte und eindrängte. Diess auch gegen *Hofmann* Schriftbeweiss I. p. 283 f., dessen Vertheidigung von V. 4. *Hilgenf.* Evang. p. 268. gebilliget hat. *Ewald*

verwirft V. 4., schützt aber wegen V. 7. die Worte ἐκδεχομένων — κίνησιν V. 3.; *Hofm.* l. l. verfährt umgekehrt. Allein die kritischen Zeugen rechtfertigen eine solche Scheidung nicht. — V. 5. καὶ fehlt bei *Elz.* und ist von *Lachm.* eingeklammert, von *Tisch.* aber aufgenommen, und zwar nach überwiegenden Zeugen. — ἀσθεν.) B. C.* D. L. Minusk. Codd. Vulg. Cyr. Chrys. setzen αὐτοῦ hinzu, welches *Lachm.* in Klammern, *Tisch.* aufgenommen hat. Mit Recht; zwischen ἀσθενειΑ und ΤΟΥτον ging das entbehrliche ΑΥΤΟΥ sehr leicht unter. — V. 7. Statt βάλῃ hat *Elz.* βάλλῃ, gegen entscheidende Zeugen. — V. 8. ἔγειρε) *Elz.:* ἔγειραι, gegen die besten Codd. S. d. krit. Anm. z. Mark. 2, 9. — V. 12. τὸν κράββ. σου) ist durch Auslassung bei B. C.* L. Sahid. verdächtig als Zusatz aus V. 8. 11. Getilgt von *Tisch.* — V. 13. ἰαθείς) D. u. Codd. It.: ἀσθενῶν Scheinbar ursprünglich, aber nach τῷ τεθεραπευμένῳ V. 10. unpassend, und als supplirtes Subject nach V. 7. zu betrachten, überdiess zu schwach bezeugt. Gleichwohl hat es *Tisch.* aufgenommen. — V. 15. ἀνήγγειλε) C. L. Syr. Copt. Cyr.: εἶπεν (so *Tisch.*); D. K. U. Δ. Minusk. Chrys.: ἀπήγγ. Letzteres entstand leicht aus ἀνήγγ. durch die Verbindung mit ἀπῆλθεν; so werden aber die Zeugen gegen εἶπεν desto stärker. — V. 16. Nach Ἰουδαῖοι haben *Elz.*, *Scholz* (*Lachm.* eingeklammert): καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι, gegen B. C. D. L. Minusk. Vulg. It. Copt. Arm. u. Väter. Supplement aus V. 18. — V. 19. ποιῇ) A. Minusk. Hilar. Or.: ποιεῖ (*Lachm.* am Rande). Schreibfehler; s. *Fritzsche* ad Marc. p. 490. — V. 25. ζήσονται) *Lachm.* u. *Tisch.:* ζήσουσιν, nach B. D. L. Minusk. Chrys. Richtig; die gewöhnlichere Medial-Form kam ein. — V. 30. Nach με hat *Elz.* πατρός; Zusatz gegen entscheidende Zeugen. — V. 35. Die Form ἀγαλλιαθῆναι (*Elz.* nach B.: ἀγαλλιασθῆναι) ist überwiegend testirt.

V. 1. Μετὰ ταῦτα) nach diesem Aufenthalte Jesu in Galil. — ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων) *ein Fest der Juden* Joh. bestimmt nichts Näheres. *Welches* Fest aber gemeint sei, ergiebt sich mit Gewissheit aus 4, 35. vrgl. 6, 4. Denn 4, 35. sprach Jesus im *Decemb.;* aus 6, 4. aber erhellt, dass das Passah noch *bevorstand;* mithin muss ein in die Zeit vom Decemb. bis zum Passah einfallendes Fest gemeint sein, und diess ist kein anderes als das *Purim-Fest,* welches den 14. u. 15. Adar (Esth. 9, 21.), also im März, zum Andenken an die Rettung der Nation von den Mordplänen Haman's gefeiert wurde (*Winer* Realw.). So *Keppler,*

d'Outrein, *Hug*, *Olsh.*, *Wieseler*, *Neand.*, *Krabbe*, *Anger*, *Lange*, *Maier* u. M. Dafür spricht auch, dass, da dieses Fest kein grosses war, sondern für die Hellenischen Leser gleichgültiger und unbekannter, die unbestimmte Bezeichnung (die nicht das Jüdische *Nationalfest* ausdrückt, gegen *Hug*) nur angemessen erscheint, während Joh. die grösseren u. bekannteren Feste *nennt*, nicht blos das Osterfest, sondern auch die σκηνοπηγία 7, 2. und die ἐγκαίνια 10, 22. Die Nichtnennung daraus zu erklären, dass sich Joh. selbst nicht mehr erinnert habe, welches Fest es gewesen (*Schweizer*), stimmt weder mit seinen sonstigen genauen Erinnerungen, noch mit dem wichtigen Wunder, welches sich an dieses Fest knüpfte. Anzunehmen aber, Joh. habe den Ton von ἑορτή nicht auf den Namen ziehen, sondern nur *darauf* die Aufmerksamkeit richten wollen, dass Jesus nicht ohne Festveranlassung nach Jerus. gegangen sei (*Luthardt*, *Lichtenst.*), ist willkürlich, und die Anführung des Namens *nach* Ἰουδαίων (vrgl. 7, 2.) würde jene vermeintliche Absicht nicht vereitelt haben. Man wendet ein, das *Purim*-Fest habe keine Reise nach Jerus. erfordert (s. bes. *Hengstenb.* Christol. II. p. 567 ff., *Lücke*, *de Wette*, *Brückn.*), und die hohe Achtung desselben in Gem. Hier. Megill. 1, 8. sei für Jesu Zeit nicht erweislich; aber konnte nicht Jesus auch ohne gesetzliche Nöthigung das Fest für seine weitere Wirksamkeit in Jerus. benutzen wollen? Der *Sabbath* aber V. 9., mit welchem angeblich (aber s. *Wieseler* p. 219.) das Fest nie zusammenfallen durfte, kann vor oder nach demselben gewesen sein; und was endlich von Jesu zwischen diesem Feste und dem nur einen Monat spätern Osterfeste berichtet wird 6, 1 ff., findet innerhalb dieses Monats Zeit genug. Nach alle dem ist weder das *Passah* (*Iren.*, *Rupert.*, *Luther*, *Calov.*, *Grot.*, *Jansen*, *Scalig.*, *Corn. a Lap.*, *Lightf.*, *Lampe*, *Paulus*, *Kuinoel*, *Süsskind*, *Klee*, *Tholuck?* *Ammon*, *Hengstenb.*), noch das *Pfingstfest* (*Cyrill.*, *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Erasm.*, *Beza*, *Calvin*, *Maldonat.*, *Bengel*) *), noch das *Laubhüttenfest* (Cod. 131., *Coccej.*, *Ebrard*, *Ewald*, *Hilgenf.*, *Lichtenst.*), noch die *Tempelweihe* (Möglichkeitsäusserung von *Keppler* u. *Petav.*) zu verstehen, noch auch das Fest *unbestimmbar* zu belassen (*Lücke*, *de Wette*, *Lut-*

*) So neuerlich auch *Manitius* in d. Sächs. Stud. 1844. p. 7 ff., welcher aber dem sechsten Kap., dessen Verfasser nicht Johannes sei, den Platz zwischen Kap. 10. u. 11. anweist. Grade Kap. 6. ist höchst Johanneisch.

hardt; B. Crus. schwankt zwischen Purim und Passah, doch zu letzterem mehr hingeneigt).

V. 2 f. Ἔστι) ist der Abfassung *nach* der Zerstörung Jerus. um so weniger entgegen, als von einem *Teiche* die Rede ist, und dessen Umgebungen auch sehr natürlich wie noch vorhanden *vergegenwärtigt* werden konnten. Nach *Ewald* (Jahrb. III. p. 158.) konnte das zu mildem Zwecke dienende Gebäude von der Zerstörung *verschont* sein. — ἐπὶ τῇ προβατικῇ) sc. πύλῃ, s. *Winer* p. 522.; *hart am Schafthore*, vrgl. z. 4, 6. Ueber das שַׁעַר הַצֹּאן Neh. 3, 1. 32. 12, 39. ist nichts Näheres bekannt; es war wahrscheinlich nahe am Tempel. Vrgl. *Lightf.* p. 940. *Robinson* II. p. 159. — ἐπιλεγομ.) *welcher zugenannt wird.* In dieser Bedeutung nur hier im N. T., aber s. Plat. Legg. 3. p. 700. B. Der Teich hiess „Teich Bethesda", so trat der Name Beth. zu κολυμβ. *hinzu;* daher ἐπιλεγομ. — Βηθεσδά) Syrisch: בֵּית חֶסְדָּא, *locus benignitatis,* sonst nicht vorkommend, auch nicht bei Joseph. Welcher der jetzt vorhandenen Teiche es gewesen, ist unbestimmbar *). S. *Robins.* II. p. 136 f. 158 f. Die Heilkraft des nach *Euseb.* roth gefärbten Wassers, welche vielleicht *mineralisch* war, mit Euseb., von dem aus dem Tempel abgeflossenen Opferblute, und den Namen von אֶשְׁדָּא *effusio* abzuleiten (*Calvin, Aret., Bochart, Michael.*), ist unbegründet u. gegen V. 7., — die *gewöhnliche* Erklärung des Namens hat schon die *Pesch.* — Die *fünf Hallen* zum Schutz der Kranken, — τῶν ἀσθενούντων, welche durch τυφλῶν etc. *specialisirt* werden, Nerven- u. Muskelkranke. Zu ξηρῶν, Leute mit vertrockneten, abgemagerten Gliedern, vrgl. Matth. 12, 10. Luk. 6, 6. 8. Ob zu ihnen oder zu den χωλοῖς der Kranke V. 5. gehört habe, beruht auf sich.

V. 5. Τριάκοντα etc.) d. i. 38 *Jahre in seiner Krankheit habend,* seit 38 J. krank, so dass ἔχων zu τρ. κ. ὀκτὼ ἔτη gehört (8, 57. 11, 17. Joseph. Arch. 7, 1, 1. *Krebs* p. 150.) und ἐν τ. ἀσθ. αὐτ. den Zustand bezeichnet, in welchem er 38 Jahre hatte. Gegen die Verbindung von ἔχων

---

*) *Vielleicht* war Bethesda die jetzige Quelle *der Jungfrau Maria,* von den Einwohnern *Mutter der Stufen* genannt. S. *Robins.* II. p. 148 ff. Nach *Wieseler* Synopse p. 260. kann es der Teich Ἀμύγδαλον bei Joseph. Antt. 5, 11, 4. gewesen sein, wie schon *Lampe* u. M. vermutheten, wogegen doch immer der verschiedene Name bedenklich macht, auf dessen Etymologie es nicht ankommen kann, sondern auf dessen Klang. Nach *Ritter* Erdk. XVI. p. 329. 443 ff. ist der Teich jetzt verschüttet.

mit ἐν τ. ἀσθ. ἀ. (38 Jahre *in seiner Krankheit befindlich*, so *Kuinoel* u. M.) entscheidet V. 6., wie auch gegen die Verdrehung von *Paulus:* nach ἔχων sei zu interpungiren (38 Jahre *alt*).

V. 6 f. Τοῦτον — ἔχει) zwei Momente, welche das Mitleid Jesu erregten, wobei aber γνούς (als er erfahren hatte) nicht auf übernatürliches Wissen geht. — θέλεις etc.) *willst du gesund werden?* Grade das *Selbstverständliche* dieses Wunsches machte die Frage geeignet die *Aufmerksamkeit und Erwartung* des Leidenden aufzuregen, was Jesus zur Anknüpfung seiner wunderbaren Einwirkung wollte. Für den Zweck, die Sache *blos zur Sprache zu bringen* (*de Wette*), wäre *diese* Frage ungeschickt gewesen. Falsch *Paulus:* der Mensch sei ein bösartiger Bettler gewesen, welcher sich krank *gestellt* habe, weshalb ihn Jesus mit rügendem Nachdrucke gefragt: *willst* du gesund werden? *ist es dein Ernst?* Aehnlich *Ammon,* wogegen *Lange* ihn nur für *willensmatt* hält, so dass Christus seinen erschlafften Willen wieder aufgeregt habe, wovon der Text nichts hat; eben so wenig aber auch davon, dass die Frage dem ganzen Volke gegolten, dessen Typus der Kranke gewesen sei (*Luthardt*). Eine *unaufgeforderte Befragung* findet sich nur bei *dieser* Heilung (was *Weisse* gegen dieselbe geltend macht), aber die unaufgeforderte *Heilung* auch beim Blindgebornen Kap. 9. — ἄνθρωπον) nachdrücklich voran; entsprechend ist nachher ἐγώ. — ὅταν ταραχθῇ τὸ ὕδωρ) Die zeitweilige intermittirende Aufregung des Wassers ist nicht als *regelmässig* sich einstellende zu denken, wohl aber als *plötzlich* und *rasch vorübergehend.* Daher ist das Abwarten und die Klage des Mannes begreiflich (gegen *B. Bauer*). — βάλῃ) *werfe,* aus der Vorstellung des *eiligen* Hineinschaffens, ehe die kurze Wallung vorüber sei. — ἔρχομαι) er hat sich also noch nothdürftig forthelfen können, aber langsam. — ἄλλος πρὸ ἐμοῦ) so dass dann die Stelle, wo die Wallung statt findet, von ihm besetzt wird. Die kurze Wallung ist nämlich nur *an einem bestimmten Punkte* des Teiches zu denken, so dass sie nur *Einer* auf sich einwirken lassen konnte. Der apokryphische V. 4. (ὁ οὖν πρῶτος etc.) hat diesen Umstand sagenhaft nach abergläubischer Volksmeinung, die aber wahrscheinlich in die Zeit Christi hinaufreicht, verunstaltet.

V. 8 f. Vrgl. Matth. 9, 6. Mark. 2, 9. 11. — περιπάτει) nicht *abi* (*Thalem.*, *Kuinoel*), was das Wort auch Jud. 21, 24. nicht heisst, sondern: *wandele*, *gehe einher* (vorher hat er *darniedergelegen*, V. 6.). — καὶ ἦρε etc.)

einfach nachdrückliches Referat mit den von Jesu gesprochenen Worten. — Ganz eigenmächtig hat man die Geschichte für eine sagenhafte Uebertreibung der Heiligung des synoptischen Paralytischen (Matth. 9. Mark. 2.) gehalten (*Strauss, Weisse*); Ort, Zeit, Umgebung und was sich daran knüpft, namentlich auch der Zusammenhang mit der Sabbathsheiligung, ist original und selbstständig, wie die ganze lebensvolle und psychologisch wahre Darstellung, und ganz verschieden von dem synoptischen Berichte, obwohl *Baur* wieder (p. 243 ff.) die Johanneische Geschichte aus synoptischem Stoffe, besonders auf Mark. 2, 9. 10. sich berufend, entstehen lässt, wie auch *Hilgenf.* Evang. p. 269 f. verfährt, welcher die „innere Eigenthümlichkeit" der Erzählung in der Idee findet, dass die Allmacht des Logos an keine irdischen Gesetze und menschlichen Gebräuche gebunden sei. So vollzieht man *selbst* die Dichtung der Geschichte und schiebt sie dem *Evangelisten* zu, in dessen Rolle nun auch die ursprünglichsten und unschuldigsten Geschichtszüge verwoben werden.

V. 10—13. *Οἱ Ἰουδαῖοι*) Die *Sanhedristen* sind auch hier gemeint, s. V. 15. 33. — *ὁ ποιήσας* etc. und *ἐκεῖνος* ist im Munde des Geheilten eine Berufung auf die factische *Auctorität*, die sein Retter haben müsse; es liegt etwas *Trotzbietendes* darin. — *ὁ ἄνθρωπος*) verächtlich. *Ast* Lex. Plat. I. p. 178. — *ἐξένευσεν*) *er wich aus* (s. d. *Lexica* u. *Schleusn.* Thes. II. p. 293.), nämlich als dieser Auftritt mit den Juden entstand. Da wollte er das Aufsehen, das entstanden wäre, bei der Volksmenge, die an der Stelle war, vermeiden, und zog sich hinweg (nicht *Plusquamp.*), *ἐξέκλινεν*, *Chrys.*

V. 14 f. *Μετὰ ταῦτα*) ob noch an demselben Tage, erhellt nicht. Psychologisch wahrscheinlich aber ist's, dass den Geheilten das neue Gefühl der Genesung unverzüglich in's Heiligthum trieb. — *μηκέτι ἁμάρτ.*) Jesus wusste also (durch unmittelbare Erkenntniss), dass die Krankheit durch *Sünde* (*welcher Art*, beruht auf sich) zugezogen war, und diese *bestimmte* Art von Sünde meint er. — *χεῖρον*) unbestimmt zu belassen, — je nachdem das *ἁμαρτάνειν* wieder eintreten würde, was schlimmere Krankheit und sonstige Strafe, ja selbst den Verlust des Messiasheils nach sich ziehen konnte. — V. 15. *ἀνήγγειλε* etc.) Das Motiv ist weder *Bosheit* (*Schleierm.*, *Lange*, *Paulus* vrgl. *Ammon*), noch *Dankbarkeit*, um Jesum bei den Juden zur Anerkennung zu bringen (*Cyrill.*, *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Grot.* u. v. Aeltere, auch *Maier*),

noch *Gehorsam gegen die Oberen* (*Bengel*, *Lücke*, *de Wette*, *Luthardt*), sondern nach Maassgabe von V. 11. und nach der Bezeichnung ὁ ποιήσας αὐτὸν ὑγιῆ (vrgl. V. 11.): die *nachträgliche Geltendmachung der Auctorität*, unter welcher er gehandelt hatte, und deren Nennung er den Juden hatte schuldig bleiben müssen. Diese Auctorität ist ihm unmittelbar höher als die der Sanhedristen, und er *trotzt* ihnen damit. In diesem Interesse aber, wie leicht konnte er den *Namen* Jesu erfahren!

V. 16 f. Διὰ τοῦτο) wegen dieser geschehenen Anzeige, und dann ὅτι: weil er nämlich. — ἐδίωκ.) nicht *gerichtlich* (*Lampe*, *Rosenm.*, *Kuinoel*), wovon das Folgende nichts sagt, sondern *allgemein*. — ταῦτα) *diese Dinge*, wie die Heilung des Paralytischen. — ἐποίει) *thäte*, nicht ἐποίησεν. — ἀπεκρίνατο) Entgegnung auf das διώκειν der Juden, mag diess nun in Beschuldigungen, Vorwürfen, Machinationen u. drgl. sich geäussert haben. *Dieser Aor.* bei Joh. nur hier, V. 19. u. 12, 23. — ὁ πατήρ μου etc.) *Mein Vater ist bis diesen Augenblick in Wirksamkeit; auch ich wirke.* Jesus meint die, ungeachtet der Sabbathsruhe Gen. 2, 1—3., seit der Schöpfung fortdauernde Wirksamkeit Gottes zum Heil der Menschheit*), welche bestimmte Beziehung (nicht überh.: Zur Erhaltung und Regierung der Welt) durch die der göttlichen Thätigkeit entsprechende Wirksamkeit Christi dargeboten wird. Wie nämlich der *Vater*, sagt Jesus, seit Anbeginn nicht aufgehört habe, zum Heil der Welt zu wirken, sondern immer fortwirke bis zur jetzigen Stunde **), so mit Nothwendigkeit und

---

*) Jesus leugnet also nicht, dass Gott nach den sechs Schöpfungstagen am siebenten Tage geruht habe; aber dass er immer und auch an den Sabbathstagen zum Heil wirksam sei, behauptet er. Eben so wenig erklärt er das Sabbathsgesetz für unverbindlich und abrogirt; aber *Er* als der *Sohn* steht *über* demselben, und ist so wenig, wie der an den Sabbathen immer fortwirkende Vater, daran gebunden. Diess gegen *Hilgenf.* Lehrbegr. p. 81 f. Evang. p. 270., welcher urtheilt, dass Jesus nach unserm Evang., statt der alttestam. Gottesvorstellung, zu dem schlechthin transcendenten, über alle Berührung mit der Endlichkeit erhabenen, nur dem Sohne offenbaren Wesen sich erhoben habe, und dass der Evangelist die Schöpfungsgeschichte gnostisch auf den vom höchsten Gott verschiedenen Demiurg beziehe.

**) ἕως ἄρτι führt den Blick auf das seit der Schöpfung andauernde Wirken Gottes *bis auf den gegenwärtigen Moment*, wo sich Jesus eben wegen Sabbathsbrechung zu verantworten hat. Diesem bis jetzt durch keine Ruhe unterbrochenen Heilswirken Gottes gemäss sei auch Er wirksam. Dass damit auf einen *künftigen*

Recht, ungeachtet des Sabbathsgesetzes, auch *Er* als der *Sohn*, welcher als solcher in dieser seiner Wirksamkeit nicht dem Sabbathsgesetze unterthan sein kann, sondern *Herr* des Sabbaths ist (vrgl. Matth. 12, 8. Mark. 2, 28.). *Olsh.* u. *de Wette* tragen ein: wie in Gott Ruhe und Thätigkeit, so sei auch in Christo Contemplation und Wirksamkeit zusammen. Von Ruhe und Contemplation ist gar keine Rede. — κἀγὼ ἐργάζομαι) ist nicht durch ἕως ἄρτι zu ergänzen. *Auch ich* (ruhe nicht, sondern) *wirke.* Das Verhältniss beider Sätze ist nicht das der *Nachahmung* (*Grot.*), sondern der *nothwendigen Gleichheit* des Wollens u. Verfahrens. Die *asyndetische* Nebeneinanderstellung (statt: *weil* mein Vater u. s. w.) macht die Rede schlagender. Vrgl. z. 1. Kor. 10, 17.

V. 18. Διὰ τοῦτο) weil er diess gesagt, und ὅτι wie V. 16. — μᾶλλον) weder *potius*, noch *amplius* (*Beng.*: „modo persequebantur, nunc amplius quaerunt occidere"), sondern, da es nach seiner Stellung nothwendig zu ἐζήτ. gehört: *magis; sie waren noch mehr bemüht.* Es hat seine Beziehung auf ἐδίωκον V. 16., sofern dieses allgemeine Wort das Tödtenwollen mit in sich schliesst. — πατέρα ἴδιον etc.) *patrem proprium.* Sie legten das ὁ πατήρ μου *richtig* aus, „sed id misere pro blasphemia habuerunt", *Beng.* — ἴσον ἑαυτὸν etc.) nicht Erklärung oder gar (*B. Crus.*) Begründung des Vorherigen, welches ja blos das von Jesu selbst gesagte ὁ πατήρ μου wiedergiebt, sondern: mit dem, was Jesus von *Gottes* Verhältniss zu *ihm* sage (πατέρα ἴδιον), sei zugleich verbunden, was er *aus sich selbst* mache in *seinem* Verhältniss zu *Gott.* Es ist zu übersetzen: *indem er* (zugleich) *auf gleiche Stufe sich selbst setze mit Gott,* nämlich durch jenes κἀγὼ ἐργάζομαι V. 17., wodurch er, als der Sohn, sich selbst die Gleichheit des Rechts und der Freiheit mit dem Vater zuschrieb. Vrgl. auch *Hofm.* Schriftbew. I. p. 116. Die *Wesens*gleichheit Phil. 2, 6. liegt hier fern.

V. 19 ff. Was ihm die Juden als todeswürdige (gotteslästerliche) Vermessenheit anrechneten, *dass er sich selbst Gott gleich setze,* leugnet er nicht, sondern stellt den Sach-

---

Zeitpunkt der göttlichen *Ruhe* hingewiesen werde, wie *Luthardt* will, welcher als den künftigen Sabbath des göttlichen Erlösungswirkens den Auferstehungstag Christi denkt, liegt dem Texte fern. ἕως ἄρτι lässt die ganze Vergangenheit bis zum Momente der Gegenwart überblicken, ohne eine Veränderung in der Zukunft anzudeuten, was im *Contexte* liegen müsste wie 16, 24.

verhalt in's rechte Licht, und zwar aus seiner ganzen jetzigen und künftigen Wirksamkeit bis V. 30., woran er dann noch in eine ernste Rüge des Unglaubens der Juden sich auslässt bis V. 47.

V. 19. *Οὐ δύναται*) verneint das Können nach dem Gesichtspunkte der *innern*, im Verhältniss des Sohnes zum Vater beruhenden *Nothwendigkeit;* nach dieser ist es ihm *unmöglich*, in einer vom Vater isolirten *Selbstständigkeit* zu handeln, was er nur dann könnte, wenn er eben nicht der *Sohn* wäre. Vrgl. *Fritzsche* nova opusc. p. 297 f. In *ἀφ' ἑαυτοῦ* liegt nicht „eine unklare einseitige Beziehung" auf das Menschliche in Christo (*de Wette*), sondern das *ganze gottmenschliche Subject* ist es, bei welchem das Handeln *ἀφ' ἑαυτοῦ*, die Selbstbestimmung der Thätigkeit, nicht statt finden kann, weil es sonst entweder schlechthin menschlich sein müsste. — *ἐὰν μή τι* etc.) bezieht sich blos auf *ποιεῖν οὐδέν*, nicht mit auf *ἀφ' ἑαυτοῦ*. S. z. Matth. 12, 4. *Hartung* Partikell. II. p. 120. *Fritzsche* ad Rom. III. p. 195. — *βλέπῃ τ. πατ. ποιοῦντα*) populäre, aus dem Achthaben der Kinder auf das Thun des Vaters entlehnte Darstellung der innern unmittelbaren Anschauung, welche der Sohn von des Vaters Wirken hat. Diese ist das nothwendige und unmittelbare Normativ der Wirksamkeit des Sohnes. — *ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος* etc.) Begründung der negativen Aussage durch das *positive* Sachverhältniss. — *ὁμοίως*) *gleicherweise, ebenmässig*, Bestimmung zu *ποιεῖ*, die Gleichheit des Handelns, die schon durch *ταῦτα* ausgedrückt war, noch einmal bezeichnend, und somit das adäquate Verhältniss stärker hervorhebend. Es ist das *logische pariter* (Mark. 4, 16. Joh. 21, 3. al.), nicht: „ihm nachfolgend, also mit seiner Kraft" (*B. Crus.*).

V. 20. Ethischer Grund der vorherigen Worte *ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος* etc. — *γάρ*) bezieht sich auf alles Folgende bis *ποιεῖ*, — wovon dann *καὶ μείζονα* etc. eine Folge angiebt. — *φιλεῖ*) dessen Unterschied von *ἀγαπᾷ* (welches D. Or. Chrys. hier lesen), *diligit*, (s. *Tittm.* Synon. p. 50 ff.) ist auch bei Joh. festzuhalten, obgleich er beides von dem nämlichen Verhältnisse, aber unter Modification des Begriffes sagt. Vrgl. 3, 35. 21, 15. Immer ist *φιλεῖν* die eigentliche Liebes-*Affection*. Vrgl. 11, 3. 36. 16, 27. 20, 2. al. Dieselbe ist aber in dem metaphysischen und ewigen Verhältnisse des Vaters zum Sohne, als zu seinem *μονογενὴς υἱός* (1, 14. 18.), begründet, nicht erst zeitlich geworden. Vrgl. *Luthardt*. — *πάντα δείκνυσιν*) *er zeigt ihm Alles*, lässt ihn Alles anschauen, *was er selbst thut*, dass

es auch der Sohn thue nach dem göttlichen Urbilde des Vaters. Schilderung der innigen *Vertrautheit* des Vaters mit dem Sohne, welchem jener in seinem ganzen Wirken nichts vorenthält. — καὶ μείζονα etc.) ein neuer Satz und Fortschritt der Rede, das Thema alles Folgenden bis V. 30.: *und grössere Werke als diese* (die in Rede gestellten Krankenheilungen) *wird er ihm zeigen*, wird er ihm an seinem Urbilde zur Anschauung bringen, sie nachzuthun. — ἵνα) göttliche Absicht dabei. — ὑμεῖς) ihr Ungläubigen.

V. 21. Diese μείζονα ἔργα führt nun Jesus auf, nämlich Todtenbelebung und Gericht (V. 21—30.).

V. 21. Jesus redet von seiner todtenbelebenden und richtenden Wirksamkeit, u. zwar zunächst *im ethischen Sinne* bis V. 27., und dann erst V. 28. 29. fügt er auch die *wirkliche*, *allgemeine* Todtenerweckung hinzu als die Vollendung seines ganzen todtenbelebenden und richtenden Messiaswirkens (denn von diesem, nicht vom Logos als der absoluten ζωή ist die Rede, gegen *Baur*, s. *Brückn.* p. 98.). Dieser Auffassung ist *Augustin.* (obwohl nicht gar consequent V. 21. ethisch, V. 22. physisch fassend) vorangegangen, sie ist unter den Aelteren besonders von *Calvin*, *Janssen*, *Lampe*, und neuerlich von *Lücke*, *Tholuck*, *Olsh.*, *Maier*, *de Wette*, *Lange*, *Hilgenf.* befolgt. *Andere* haben die ethische Auffassung auch auf V. 28. 29. erstreckt (so *Deysing* in d. Bibl. Brem. I. 6., *Eckerm.*, *Ammon* u. M. u. neuerlichst *Schweizer* u. *B. Crus.*), was aber Ausdruck und Inhalt von V. 28. 29. verbieten; s. z. V. 28 f. *Luthardt*, ζωοποιεῖν von der Lebensmittheilung überhaupt fassend, begreift darunter *beide* Arten der Lebendigmachung als die beiden *Seiten* der ζωή, womit aber das οὓς θέλει (welches nicht die *Macht* des Willens, sondern die selbstbestimmte *Wahl* der zu belebenden *Subjecte* bezeichnet) und die deutliche Scheidung der Gegenwart und Zukunft (letztere hebt erst V. 28. an) unvereinbar erscheint. Das ζωοποιεῖν des Messias während seines *zeitlichen* Wirkens betrifft die *sittlich* Todten, von denen er sittlich lebendig macht, welche er will; *dereinst* aber zur Stunde der letzten Vollendung wird er die *leiblich* Todten aus den Gräbern rufen u. s. w. V. 28 f. Die Durchführung der Zweisinnigkeit von ζωοποιεῖν bis V. 28. (denn V. 28 f. nimmt auch *Luthardt* von der *letzten* Zukunft) führt zu Verwirrung und nothgedrungener Einlegung (vrgl. z. οἱ ἀκούσαντες V. 25.). Die meisten Väter ferner (*Tertull.*, *Chrys.* u. seine Nachfolger), die meisten älteren Ausleger (*Erasm.*, *Beza*, *Grot.*, *Beng.* u. V.) und neuerlich besonders *Schott* Opusc.

I. p. 197, *Kuinoel*, *Baumeister* (in d. Würtemb. Stud. II. 1.), *Weizel* (in d. Stud. u. Krit. 1836. p. 636.) und *Kaeuffer* de ζωῆς αἰων. not. p. 115 ff. haben die ganze Stelle V. 21—29. von der Todtenerweckung und dem Gerichte im *eigentlichen* Sinne gefasst. Gegen diese Fassung ist entscheidend: a) dass ἵνα ὑμεῖς θαυμάζητε V. 20. die Zuhörer als fortwährende (man beachte das *Praes.*) Zeugen der gemeinten Werke, letztere also als fortgehende Entwickelungen, die sie mit ansehen würden, darstellt; b) dass οὓς θέλει nur zum ethischen Sinne passt; c) dass ἵνα πάντες τιμῶσι etc. V. 23. einen fortdauernden Erfolg, welcher in die Gegenwart (in den αἰὼν οὗτος) fällt, in die Absicht Gottes legt; d) dass V. 24. ἐκ τοῦ θανάτου nicht vom physischen Tode erklärt werden *kann;* e) dass V. 25. καὶ νῦν ἐστιν und οἱ ἀκούσαντες nur die Beziehung auf die geistliche Erweckung vertragen. Es kommt hinzu f) dass Jesus, wo er von den wirklich Gestorbenen redet V. 28f., die Auferweckung dieser sehr deutlich als etwas Grösseres u. Künftiges vom Vorherigen unterscheidet, und die Gestorbenen nicht blos sehr bestimmt *als solche* bezeichnet (πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις), sondern auch ihre ἀνάστασις ζωῆς nicht, wie V. 24. vom *Glauben*, sondern, weil sie zumeist das Evang. nicht haben hören können, von *Gethanhaben des Guten* bedingt sein lässt, worin eine charakteristische Unterscheidung der zweifachen Todtenbelebung liegt. — ὥσπερ — ζωοποιεῖ) Das Erwecken und Beleben der Todten ist als eigenthümliches Geschäft des Vaters hingestellt (Deut. 32, 39. 1. Sam. 2, 6.); daher die *Praesentia*, weil die Sentenz *allgemein* ist. Vrgl. Rom. 4, 17. ἐγείρει und ζωοποιεῖ könnte man in umgekehrter Ordnung erwarten (wie Eph. 2, 5. 6.); aber das ζωοποιεῖν ist das Hauptmoment, welches durch alles Folgende durchklingt, daher die Sache in populärer Anschauung so gedacht ist: er *erweckt* die Todten und macht sie somit *lebendig*. — οὓς θέλει) denn Andere will er *nicht* lebendig machen, weil sie nicht *glauben* (V. 24.); seine Selbstbestimmung hat diese *sittliche* Bedingung, nicht die des absoluten Decrets (*Calvin*). Die *Unabhängigkeit von der Abstammung von Abraham* versteht sich bei der geistlichen Lebendigmachung von selbst, soll aber mit οὓς θέλει nicht *gesagt* sein. Die das ζωοποιεῖ im *eigentlichen* Sinne Fassenden flüchten zu den einzelnen *historischen* Erweckungen (*Lazarus* u. s. w.), für welche wenige Fälle aber das οὓς θέλει weder bezeichnend noch verhältnissmässig wäre. Vrgl. ausserdem z. V. 25. — ζωοποιεῖ) ethisch, von der geist-

lichen Belebung zur höhern sittlichen ζωή statt des moralischen Todes, in welchem sie im unbekehrten Zustande der Finsterniss und Sünde befangen waren. Vrgl. Eph. 5, 14. Rom. 6, 13. Jes. 26, 19. Ohne diese ζωοποίησις bliebe ihr Leben in ethischer Beziehung ζωὴ ἄβιος (*Jacobs* ad Anthol. VII. p. 152.), βίος ἀβίωτος (Xen. Mem. 4, 8, 8.). Das *Praes.*; denn er thut es *jetzt* und ist in diesem ζωοποιεῖν *begriffen*, nämlich durch sein *Wort*, welches der Belebungsruf ist (V. 24 f.). Das *Zukünftige* folgt V. 28.

V. 22. begründet nicht den Beruf des Sohnes, das Leben zu verleihen (*Luthardt*), sondern rechtfertigt, da die κρίσις nur diejenigen betrifft, welche er nicht lebendig machen will, das οὓς θέλει, sofern nämlich darin liegt, dass die *Anderen*, welche der Sohn *nicht* lebendig machen will, das *Verwerfungsgericht* (das Analogon des verurtheilenden Gerichts der Parusie V. 29.) an sich erfahren. Diess Gericht aber zu vollziehen, ist keinem Andern verliehen als dem *Sohne*. Dem Begriffe des *Gerichts* hier den Begriff der *Scheidung* zu substituiren, hätte schon das κρίνει οὐδένα abhalten sollen. — οὐδὲ γὰρ ὁ π.) *denn nicht einmal der Vater*, geschweige denn irgend ein Anderer. Mithin hängt es nur von dem *Sohne* ab, und das οὓς θέλει hat seine Richtigkeit. Zu dem von den Auslegern meist vernachlässigten οὐδέ vrgl. 7, 5. 8, 42. 21, 25. — κρίνει) vom *Verurtheilungsgericht* (3, 17f. 5, 24. 27. 29.), dessen Spruch das Gegentheil des ζωοποιεῖν, der Spruch des (ethischen) Todes ist. — τὴν κρίσιν πᾶσαν) *das ganze Verdammungsgericht*, nicht blos nach seinem letzten Act am jüngsten Tage, sondern auch nach seinem zeitlichen Act, durch welchen das οὓς θέλει entschieden wird.

V. 23. *Göttliche Absicht hierbei*, welche an den Menschen erreicht werden soll, wenn sie diese richterliche Thätigkeit des Sohnes sehen. Man beachte das *Praes. Conj.* — καθώς) denn in dem richtenden Sohne erscheint der beauftragte *Stellvertreter* des Vaters, und er ist *in so fern* (also immer relativ) zu ehren *wie* der Vater. Vrgl. das Folgende. Wie ganz zuwider dieser göttlichen Absicht handelten die Juden V. 18.! — οὐ τιμᾷ τὸν πατέρα) nämlich eben dadurch, dass er den Sohn nicht ehrt, welcher des Vaters Gesandter ist.

V. 24. Das οὓς θέλει ζωοποιεῖ empfängt nun, und zwar in zunehmender Feierlichkeit der Rede, seine nähere Bestimmung, sowohl in Betreff der Subjecte, welche damit gemeint sind (ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων etc.), als auch in Betreff der ζωοποίησις selbst (ἔχει ζωὴν etc.). — ἀκούων)

nicht: „den Sinn desselben fasst“ (*B. Crus.*), sondern einfach: *hört*, was aber mit dem folgenden καὶ πιστεύων etc. eng zusammengehört, und dadurch seine bestimmte Beziehung erhält. Gegentheil: 12, 47. Vrgl. *Kaeuffer* p. 118. — ἔχει ζ. αἰ.) das ζωοποιεῖν ist an ihm vollzogen, er *hat* ewiges Leben, nämlich die höhere sittliche ζωή, welche sich mit dem Eintritte in das Messiasreich zur Messianischen ζωή vollendet. *Er ist*, indem er gläubig geworden, damit *aus dem* ethischen *Tode in dieses ewige Leben* (die ζωὴ κατ' ἐξοχήν) *übergegangen*, und *in ein* (verurtheilendes) *Gericht kommt er nicht*, weil er eben bereits in das *Leben* gelangt ist. Folge davon: θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ 8, 51. — Vrgl. zum Perf. μεταβέβ. 1. Joh. 3, 14.

V. 25. Was Jesus eben V. 24. betheuert hat, betheuert er nochmals, und zwar in concreterer Form des allegorischen Ausdrucks. — καὶ νῦν ἐστιν) nämlich dem Anfange nach, seitdem Christus mit seiner belebenden Predigt aufgetreten. Die Dauer dieser ὥρα aber geht bis zur Parusie, daher sie damals zwar angehoben hatte gegenwärtig zu sein, aber im Ganzen genommen noch der Zukunft angehörte. Die Ausleger, welche von der *wirklichen* Auferstehung fassen, beziehen καὶ νῦν ἐστιν auf die einzelnen Auferweckungen, welche Jesus verrichtet habe (Joh. 11. Mark. 5, 41. Luk. 7, 14.), aber eben so unjohanneisch wie unpassend überhaupt, da diese Gestorbenen gar nicht zur ζωή im Sinne des Contextes erweckt wurden, sondern zum irdischen, wieder dem Tode verfallenen Leben. *Olsh.*, welcher inconsequent V. 25. von der leiblichen Auferstehung erklärt, bezieht sich gar auf Matth. 27, 52 f. — οἱ νεκροί) die *geistlich* Todten, Matth. 8, 22. Apoc. 3, 1. — τῆς φωνῆς) nach dem Contexte: *den Auferweckungsruf*, welcher der Sache nach, im Zusammenhange der Allegorie, das ethisch belebungskräftige *Wort* Christi ist. — *Vernehmen* werden diese Stimme die geistig Todten *überhaupt*, der Kategorie nach, οἱ νεκροί;, aber *leben* werden auf ihren Ruf nicht Alle, sondern οἱ ἀκούσαντες, welches also nothwendig in nicht gleichem Sinne mit ἀκούσονται, sondern: *welche ihr Gehör gegeben haben werden*, genommen werden muss. Es ist das ἀκούειν καλοῦντος, Plut. Sert. 11. al. ἀκούειν παραγγέλλοντος u. dergl., ἀκούειν τοῦ προςτάγματος (Polyb. 11, 19, 5.). Bei der Fassung von der *leiblichen* Auferweckung ist οἱ ἀκούσαντες wegen des Artikels ganz *unerklärbar* (*Chrys.*: φωνῆς ἀκούσαντες ἐπιταττούσης, *Grot.*: „simul atque audierint“, — alle derartigen Fassungen würden das blose ἀκούσαντες ohne den Artikel

fordern), und ζήσουσιν würde dem ganzen Contexte entgegen *leben* überhaupt, in indifferentem Sinne, sein. *Olsh.* freilich supplirt zu ἀκούσαντες, welches sich doch nothwendig auf τῆς φωνῆς beziehen muss, τὸν λόγον aus V. 24.: „die in diesem Leben das Wort Gottes hörten!" Eben so wenig aber lässt sich mit *Luthardt*, sofern dieser die wirkliche Todtenerweckung mit einschliessen will, οἱ ἀκούσαντες auf diejenigen beziehen, welche „Jesu letzten Ruf anders hören als die Anderen, nämlich *freudig ihn aufnehmend*, u. darum zum Leben." Das ist *eingelegt*, weil keine Modalbestimmung *dabeisteht*, οἱ ἀκούσαντες aber *allein*, in so fern es vom allgemeinen ἀκούσονται verschieden sein muss, nur die *Gehörgebenden* bezeichnen kann, wodurch eben die wirkliche Todtenerweckung ausgeschlossen wird. Vrgl. zu *dieser* Doppelsinnigkeit des ἀκούειν in Einem Satze Plat. Legg. p. 712. B.: θεὸν — — ἐπικαλώμεθα· ὁ δὲ ἀκούσειέ τε καὶ ἀκούσας (*cum exaudiverit*) — — ἔλθοι.

V. 26 f. Das mit dem eben gesagten ζήσουσιν gemeinte Leben ist, weil das Subject *Todte* sind, nothwendig ein *verliehenes*, welches vom Sohne, dem Belebenden, kommt. Dieser könnte es aber nicht verleihen, wenn er nicht wie der Vater göttlichen Lebensfonds in sich selbst hätte, welchen der Vater ihm gegeben. Daher die Begründung V. 26. Hinzu tritt auch (daher V. 27.), dass, wenn nur die ἀκούσαντες (vrgl. οὓς θέλει V. 21.) leben sollen, und die übrigen νεκροί nicht, der Sohn auch die Befugniss u. Macht der (verurtheilenden) Gerichtshaltung, der Entscheidung, wer leben soll oder nicht, vom Vater empfangen haben muss. Diese Macht hat ihm aber der Vater gegeben, *weil er ein Menschensohn ist*, d. h. weil er *Mensch* ist, mithin die Gerichtsbefugniss nicht *von selbst* haben kann und sie nicht haben würde, wenn sie ihm nicht vom Vater *gegeben* wäre, nicht, wie *Luthardt* will: „denn durch einen Menschen wollte Gott den Erdkreis richten lassen", was ein hier (vrgl. Act. 17, 31.) fremdartiger Gedanke ist. *De Wette*, welchem *Tholuck* u. *Brückn.* beitreten: es bezeichne den *Logos* als *menschliche Erscheinung* *), und in dieser liege der Grund, dass er richte, *weil der verborgene Gott nicht richten könne.* Das hätte Jesus *sagen* müssen; es ist aber um so willkürlicher zugetragen, je gangbarer den Juden die Vorstellung der richtenden Gottheit war. Aehnlich nach *Augustin.*, *Castal.*, *Jansen* u. M. *B. Crus.*

*) oder die *relative Menschheit* dessen, der *Gottessohn* ist. So sei der Ausdruck verschieden von: *weil er Mensch ist.*

(vrgl. auch *Wetst.*, welcher Hebr. 4, 15. vergleicht): weil das Gerichthalten eine unmittelbare Einwirkung auf die Menschen erfordere. *Andere* (*Grot.*, *Lampe*, *Kuinoel*, *Lücke*, *Olsh.*, *Maier* u. M.): υἱὸς ἀνθρ. sei nach Dan. 7. *der Messias;* wobei man den Gedanken selbst verschieden aus einander gesetzt hat; *Lücke:* „weil er Messias ist, und das Gericht zu dem Messianischen Werke wesentlich gehört.“ Gegen diese Fassung entscheidet, dass überall, wo der Menschensohn Bezeichnung des Messias ist, beide Worte *articulirt* sind: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (bei Joh. 1, 52. 3, 13 f. 6, 27. 53. 62. 8, 28. 12, 23. 34. 13, 31.), das nichtartikulirte υἱὸς ἀνθρ. Apoc. 1, 13. 14, 14. aber den Messiasbegriff nicht ausdrückt. Die *Pesch.*, *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Paulus* (im Kommentare) verbinden die Worte, übrigens υἱὸς ἀνθρ. richtig *Mensch* fassend, mit dem Folgenden (*wundert euch nicht, dass er ein Mensch ist*). Fremdartig im Contexte und structurwidrig (τοῦτο).

V. 28—30. *Wundert euch nicht hierüber*, nämlich über das, was ich von meiner todtenbelebenden und richtenden Wirksamkeit behauptet habe; *denn* noch grössere Werke, die ich vollbringen werde, stehen bevor, nämlich die Auferweckung der wirklich Gestorbenen aus den Gräbern und das jüngste Gericht. Gegen die Fassung auch dieser Verse im *uneigentlichen* Sinne (vrgl. Jes. 26, 19. Ez. 37, 12. Dan. 12, 2.) entscheidet, dass οἱ ἐν τοῖς μνημείοις *lauter* geistlich Todte sein müssten, wozu aber οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες gänzlich nicht passen würde. Dass hier Jesus von den geistlich Todten, von denen er bisher gesprochen, auf die *wirklich* Todten übergeht, bezeichnet er selbst durch οἱ ἐν τοῖς μνημείοις. — ὅτι) argumentirt *a majori;* die Verwunderung über das gesagte *Geringere* tritt zurück vor dem *Grössern*, welches als *dereinst* eintretend verkündiget wird. Nicht ist die Bedingung der gläubigen Erwägung des Letztern hinzuzudenken (denn die Zuhörer waren ungläubig und feindlich), wie *Luthardt* will, sondern das noch weit Verwunderungsvollere, welches gesagt wird, hebt die Verwunderung, welche über das Geringere erregt ist, auf, schlägt sie gleichsam nieder. — ἔρχεται ὥρα) Beachte, dass hier kein καὶ νῦν ἐστιν wie V. 25. zugesetzt werden konnte. — πάντες) Dass Alle *gleichzeitig* auferweckt werden, wird so wenig gesagt, wie V. 25. gesagt ist, dass alle geistlich Todte gleichzeitig belebt werden sollen. Die τάγματα, welche Paulus 1. Kor. 15, 23 f. bei der Auferstehung unterscheidet, entsprechend der Lehre des Judenthums von einer zwiefachen Auferstehung (*Bertholdt*

Christol. p. 176 ff. 203 ff.), finden auch in dem prophetisch dehnbaren ὥρα Platz. — *οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες* etc.) d. i. die Auferstehung der *Gerechten,* von Jesu aber rein sittlich und frei vom volksthümlichen Particularismus gefasst. Die Nothwendigkeit der Erlösungsaneignung durch den Glauben für diese Todten hervorzuheben, lag ihm hier fern; er spricht nur die abstracte sittliche Normalbeschaffenheit aus; jene Nothwendigkeit aber, durch welche sie zu den οἱ τοῦ Χριστοῦ (1. Kor. 15, 23.) gehören müssen, setzt den *Descensus Christi ad inferos.* — *εἰς ἀνάστ. ζωῆς*) sie werden herausgehen (aus den Gräbern) *in eine Lebensauferstehung* (local dargestellt), d. h. in eine Auferstehung, deren wesentliche Folge (vgl. *Winer* p. 170.) Leben (d. i. das Leben im Messiasreiche) ist. Vrgl. 2. Makk. 7, 14.: ἀνάστασις εἰς ζωήν; Rom. 5, 18.: δικαίωσις ζωῆς. — *κρίσεως*) wie im ganzen Contexte im *verurtheilenden* Sinne (zum ewigen Tode in der Gehenna), daher ἀνάστασις ζωῆς einen die ζωή zuerkennenden Gerichtsact nicht ausschliesst. — Ueber den Unterschied von *ποιεῖν* und *πράττειν* s. z. 3, 20. 21. — V. 30. fügt noch *die Garantie der Gerechtigkeit* dieser (verurtheilenden) κρίσις hinzu, und zwar *allgemein* ausgedrückt, so dass Jesus *sein Richten überhaupt* charakterisirt; daher die *Praesentia,* als Bezeichnung des *ständigen* Thuns, und die (schon V. 19. ausgesprochene) allgemeine Einleitung *οὐ δύναμαι — οὐδέν.* — *καθὼς ἀκούω*) nämlich von Gott, welcher vermöge der beständigen Gemeinschaft und Vertrautheit, in welcher Christus mit ihm steht, *sein* Urtheil Christo mittheilt, wornach dieser den Ausspruch thut. — *ὅτι οὐ ζητῶ* etc.) so kann ich also auch von dem κρίνειν καθὼς ἀκούω nicht *abweichen,* und mein Urtheil, weil nicht individuell, sondern göttlich, *muss* gerecht sein. Verkehrt ausbeugend vor dem metaphysischen Verhältniss des καθὼς ἀκούω fasst *Paulus:* wie ich höre, *was einer thut.* — *τοῦ πέμψ. με*) wie es dem Delegirten geziemt.

V. 31. Rechtfertigung seines Selbstzeugnisses mit eingeflochtener Rüge des Jüdischen Unglaubens (V. 31—40.), in welcher Rüge Jesus fortfährt bis V. 47. — Der *Zusammenhang* ist nicht der, dass Jesus nun auf die ihm zu erweisende τιμή übergehe (V. 23.) und den Glauben als deren rechte Form fordere (*Luthardt*), denn der Begriff der τιμή tritt nicht wieder hervor, sondern: ἐπειδὴ τοιαῦτα περὶ ἑαυτοῦ μαρτυρήσας ἔγνω τοὺς Ἰουδαίους ἐνθυμουμένους ἀντιθεῖναι καὶ εἰπεῖν· ὅτι ἐὰν σὺ μαρτυρεῖς περὶ σεαυτοῦ, ἡ μαρτυρία σου οὐκ ἔστιν ἀληθής· οὐδεὶς γὰρ ἑαυτῷ μαρτυρῶν

ἀξιόπιστος ἐν ἀνθρώποις δι' ὑποψίαν φιλαυτίας· προέλαβε καὶ εἶπεν ὃ ἔμελλον εἰπεῖν ἐκεῖνοι, *Euth. Zig.* Vrgl. *Chrys.* So löst sich zugleich der Schein des Widerspruchs mit 8, 14. — ἐγώ) mit Nachdruck: *ich* und kein ἄλλος V. 32. ausser mir. — οὐκ ἔστιν ἀληθ.) nämlich formell genommen, nach der gewöhnlichen Rechtsregel (*Chetub.* f. 23. 2.: „testibus de se ipsis non credunt", u. s. *Wetst.*).

V. 32. *Ein Anderer ist der von mir Zeugende.* Diess wird entweder von *Johannes d. T.* (*Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Erasm.*, *Grot.*, *Paulus*, *B. Crus.*, *de Wette*, *Brückn.*), oder von *Gott* verstanden (*Cyrill.*, *Augustin.*, *Beda*, *Rupert.*, *Beza*, *Aret.*, *Corn. a Lap.*, *Beng.*, *Kuinoel*, *Lücke*, *Tholuck*, *Olsh.*, *Maier*, *Luthardt*). Letzteres ist das Richtige, da Jesus selbst V. 34. das Zeugniss Joh. nicht geltend machen will, vielmehr V. 36 f. nur das höhere, *göttliche* Zeugniss in Anspruch nimmt. — καὶ οἶδα, ὅτι etc.) nicht eine *matte* Versicherung von *Gott* (*de Wette's* Einwand), sondern in ihrer Einfachheit desto gewichtiger und feierlicher, wozu auch die *Form* des Ausdruckes eingerichtet ist (ἡ μαρτυρία, ἣν μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ). Zu μαρτυρίαν μαρτυρεῖν vrgl. Jes. 3, 11. 12, 25. Plat. Eryx. p. 399. B. Dem. 1131. 4.

V. 33 ff. *Den* Zeugen, dessen Zeugniss *ihr selbst* veranlasst habet, *Johannes d. T.*, nehme ich, weil diess ein menschliches Zeugniss ist, nicht für mich an, sondern erwähne ihn nur zu *eurem* Heile (nicht zu *meinem* Vortheil), weil ihr ihn nach seiner hohen Bestimmung nicht gewürdiget habet (V. 35.); das Zeugniss, welches *mir* zur Seite steht, ist ein *grösseres* u. s. w. V. 36. — ὑμεῖς) *ihr euerseits.* — μεμαρτ. τῇ ἀληθ.) 1, 19 ff. Alles was da Joh. aussagte, war Zeugniss zu Gunsten der Wahrheit; denn der Sachverhalt (namentlich auch hinsichtlich dessen, was er vom Messias sagte) war so, wie er zeugte. — ἐγὼ δέ) *ich aber meinerseits.* — τὴν μαρτυρίαν) das in Frage stehende, für mich beweisen sollende Zeugniss. Diess nehme ich *nicht von einem Menschen* an. Jesus will gar kein menschliches Zeugniss in dieser Verhandlung für sich gelten lassen; *er weist es von sich.* Daher λαμβ. τ. μαρτυρίαν ganz wie 3, 11. 32. von der *Annahme*, obwohl nicht von der gläubigen, sondern von der Annahme als *Beweis*, dem Contexte gemäss. Unnöthig abweichend vom Joh. Gebrauch *Andere:* ich *entnehme* (*Lücke*), ich *strebe* oder *ergreife* (*B. Crus.* vrgl. *Beza*, *Grot.*), ich *hasche* (*de Wette*). — ἵνα ὑμεῖς σωθῆτε) *euch* zu Gute, *damit ihr eurerseits* (Gegensatz gegen etwaiges eigenes Interesse) *das Heil erlanget.*

Sie sollten das Zeugniss zu Herzen nehmen, um dadurch zum Glauben erweckt und der Messianischen σωτηρία theilhaftig zu werden.

V. 35. Welche Erscheinung war Er, aber wie schlecht habt ihr ihn gewürdigt! — ἦν und ἠθελ. deuten auf eine bereits *vergangene* Erscheinung. — ὁ λύχνος) nicht τὸ φῶς 1, 8., sondern geringer; daher auch φῶς im zweiten Gliede nur prädicatsweise. Der *Artikel* bezeichnet die Leuchte κατ᾽ ἐξοχήν, im *eminenten* Sinne, wie sie eben in Joh. als dem Vorgänger des Messias, welcher Erkenntniss des Messianischen Heils dem Volke zu geben den Beruf hatte (Luk. 1, 76 f.), erscheinen sollte und erschienen war. Das Bild des dem kommenden Bräutigam Voranleuchtenden (*Luthardt*) liegt hier fern. Dass der Artikel auf Sir. 48, 1. zurückweise (*Beng.*), wo vom *Elias* gesagt ist: προφήτης ὡς πῦρ κ. ὁ λόγος αὐτοῦ ὡς λαμπὰς ἐκαίετο, ist bei der Verschiedenheit der Ausdrücke und bei dem nicht prophetischen Charakter des Buches Sir. nicht anzunehmen. Das Bild von einer Leuchte war überhaupt gangbar (2. Sam. 21, 17. Apoc. 21, 23.) in analoger Beziehung. Vrgl. auch Strabo 14. p. 642. wo der Rhetor Alexander den Beinamen ὁ Λύχνος führt. — καιόμενος κ. φαίνων) ist nicht von zwei verschiedenen charakteristischen Eigenthümlichkeiten zu deuten (Feuereifer und Erleuchtung), sondern gehört der Natur der Sache nach zusammen. Die Leuchte *brennt und scheint*, so ist's nothwendig, und so wird's gemalt. Vrgl. Luk. 12, 35. Apoc. 4, 5. — ὑμεῖς δὲ etc.) treffende Charakterisirung des leichtsinnigen Weltwesens, welches an der neuen grossen Erscheinung, statt sie zur Erkenntniss des Heils zu nützen und ihren ganzen Ernst auf sich wirken zu lassen, Lust und Freude haben wollte auf kurze Zeit. So strömten die Juden in grosser Menge zum Täufer, als zu dem Vorboten des nahen herrlichen Messiasreichs; aber statt dessen, was sie *begehrten* (ἠθελήσ.), fanden sie die ganze Bussstrenge des Eliasgeistes, und wie bald war der Zulauf vorüber! Aehnlich begehrten die Athener in der Erscheinung Pauli ein neues kurzes Divertissement zu finden. — πρὸς ὥραν) τοῦ εὐκολίαν αὐτῶν δεικνύντος ἐστι καὶ ὅτι ταχέως αὐτοῦ ἀπεπήδησαν, *Chrys.* Das Hauptmoment des verkehrten Begehrens liegt nicht in πρὸς ὥραν, welches (nicht zu ἠθελ. gehörend, gegen *Beng.*) das ἀγαλλ. nach seinem leichtsinnigen Wesen näher colorirt, sondern in ἀγαλλ., statt dessen die μετάνοια der Gegenstand ihrer Willensrichtung hätte sein sollen. — ἐν τῷ φωτὶ αὐτοῦ) *in*, d. i. umgeben von *seinem Lichte*, dem Lichtschein,

der von ihm ausging. Vrgl. 1. Petr. 1, 6. und zu χαίρειν ἐν s. z. Phil. 1, 18.

V. 36. Ἐγὼ δέ) formaler Gegensatz gegen ὑμεῖς V. 35., um zu dem ἐγὼ δὲ V. 34. zurückzukehren. — *Ich habe das Zeugniss, welches grösser ist* (nicht: *das grössere Zeugniss*, s. *Kühner* II. §. 493. 1.) *als Johannes*. τοῦ Ἰωάννου statt τῆς τοῦ Ἰω. nach bekannter *Comparatio compendiaria* *). S. z. Matth. 5, 20. *Winer* p. 219. — τὰ ἔργα) sind nicht *blos* die *Wunder* im engern Sinne, sondern *die Messianischen Werke überhaupt*, die einzelnen Thaten des Messianischen Gesammtwerkes, des ἔργον Jesu (4, 34. 17, 4.). Immer sind die ἔργα *Thaten*, nicht Wort und Lehren (*Wort* und *Werk* sind geschiedene Begriffe, wie in der Schrift, so auch sonst, s. *Lobeck* Paralip. p. 64 f.), aber was das Wort Jesu *wirkte*, die geistliche Belebung (V. 20.), Scheidung, Erleuchtung u. s. w., gehört mit unter die ἔργα und macht sein ἔργον mit aus. Wo speciell die *Wunder* mit dem allgemeinern Ausdruck ἔργα gemeint sind, entscheidet diess der Context, wie 7, 3. 21. al. — ἔδωκε) *verliehen hat*, womit die göttliche Bestimmung und Machtverleihung ausgedrückt ist. Vrgl. Hom. Il. ε, 428.: *οὔ τοι, τέκνον ἐμόν, δέδοται πολεμήϊα ἔργα*. Vrgl. ν, 727. — ἵνα τελ. αὐτά) Zweck, weshalb ihm der Vater die Werke verliehen: *er sollte sie vollenden* (vrgl. 4, 34.), nicht ungeschehen lassen oder nur theilweise verrichten, sondern die Aufgabe, welche in den Werken besteht, vollführen. — αὐτὰ τὰ ἔργα) *sie grade, die Werke*, nachdrucksvolle Wiederholung (*Kühner* II. §. 632.), wobei übrigens die Homöoteleuta (fünfmal α) nicht als Missklang zu betrachten sind (*Lobeck* Paralip. p. 53.). — ἃ ἐγὼ ποιῶ) ἐγώ mit edlem Selbstgefühl.

V. 37. Von den Werken, welche seine Gottessendung bezeugen, geht er nun zu dem *Zeugnisse des Senders selbst* über: *Und der mich gesendet habende Vater selbst hat von mir gezeugt*. Das an die Spitze getretene Subject, die durch αὐτός markirte Selbstheit (Unmittelbarkeit) desselben und das Perf. μεμαρτ. vereinigen sich zum Beweis, dass hier nicht mehr von dem vorigen Zeugnisse, von dem aus den *Werken*, *durch* welche Gott gezeugt habe, die Rede sei (gegen *Augustin.*, *Grot.*, *Maldonat.*, *Olsh.*, *Baur* u. M.). Ganz willkürlich und unjohanneisch *Andere:* das göttliche Zeugniss durch die *Stimme bei der Taufe* Matth. 3, 17. sei

*) Das von *Lachm.* aufgenommene μείζων (A. B. Minusk.) ist nichts als Schreibfehler.

gemeint (*Chrys.*, *Rupert.*, *Jansen*, *Bengel*, *Lampe*, *Paulus*). Noch *Andere* verstehen das „*unmittelbare göttliche Zeugniss im Innern des Gläubigen*, mittelst dessen das mittelbare der Werke erst begriffen wird“ (*de Wette*, *B. Crus.*), das Ziehen des Vaters 6, 14.; ohne alle Andeutung im Texte, dass hier kein äusserlich wahrnehmbares Zeugniss gemeint sei, ja gegen den folgenden Zusammenhang (φωνήν — εἶδος). Das contextmässig Richtige ist die Erklärung von *dem* Zeugnisse, welches Gott selbst in seinem *Worte*, *in der Schrift des A. T.*, abgegeben hat (*Cyrill.*, *Nonnus*, *Theophyl.*, *Beda*, *Calvin*, *Kuinoel*, *Lücke*, *Tholuck*, *Maier*, *Luthardt*). In den alttestam. Weissagungen hat Gott selbst, von Christo zeugend, seine Stimme erhoben und seine Gestalt manifestirt. — οὔτε φωνὴν etc.) Vorwurf der *Unempfänglichkeit* für dieses Zeugniss, ohne gegensätzliche Partikel desto *nachdrücklicher* einfallend. *Weder eine Stimme desselben habt ihr jemals gehört*, *noch eine Gestalt desselben habt ihr geschaut.* Was Gott zum Zeugniss von Christo im A. T. *geredet*, oder wie er zu gleichem Zwecke darin seine *Selbstdarstellung* vollzogen hat (seine δόξα zu erkennen gegeben hat, vrgl. μορφὴ θεοῦ Phil. 2, 6.), — für das Eine seid ihr geistig *taub*, für das Andere geistig *blind* gewesen. Letzteres geht nicht blos auf die Theophanieen und prophetischen Visionen, sondern auf die ganze Selbstenthüllung Gottes im A. T. überhaupt, vermöge deren er sich für den, der das Auge dazu hat, *schauen* lässt. Uebrigens ist jede Auffassung d. St. falsch, welche etwas Anderes als einen *Vorwurf* darin findet, weil ja Jesus in der zweiten Person redet, und in dieser V. 38. fortfährt, wo doch das Vorwerfende auf der Hand liegt. Falsch daher *B. Crus.*: „niemals bisher ist diese unmittelbare Darstellung Gottes erfolgt“, und *Tholuck*: „denket dabei nicht an handgreifliche Zeugnisse, solche giebt es nicht, und ihr habt nie dergleichen vernommen.“ Falsch auch *Paulus* u. *Kuinoel* (vrgl. *Euth. Zig.*): Jesus *concedire* in den Worten etwas, was die Juden hätten *einwenden* wollen, dass sie nämlich keine göttliche Stimme gehört hätten u. s. w.

V. 38. Nach V. 37. ist nur ein Komma zu setzen. Joh. hätte fortfahren können: οὔτε τὸν λόγον etc.; statt dessen aber setzt er die Negation nicht zur Partikel, sondern zum Verbo (οὔτε — καί, s. z. 4, 11.), wodurch das neue Moment selbstständiger hervortritt: *Und sein Wort habet ihr nicht bleibend in euch*; eine ausdauernde innere Aneignung desselben fehlt euch, vrgl. 1. Joh. 2, 14. Der λόγος θεοῦ ist nicht die *innere Offenbarung Gottes im Ge-*

wissen (*Olsh.*, *Frommann*), sondern dem Contexte gemäss (V. 39.): *was Gott im A. T. geredet hat*, und zwar seinem *Inhalte* nach. Hörten sie diess als das, was es ist, als Rede Gottes (aber sie haben kein Ohr für Gottes Stimme V. 37.), und sähen sie darin die göttliche Selbstdarstellung (aber sie haben kein Auge für Gottes Gestalt V. 37.), so würde durch das geistige Ohr und Auge das von Gott Geredete in ihr Herz gedrungen und *zur bleibenden Macht ihres innern Lebens geworden sein.* — ὅτι ὃν ἀπέστειλεν etc.) thatsächlicher Beweis. Verwirft man den *Gesandten* Gottes, so kann man auch das *Wort* nicht bleibend in sich tragen, welches von diesem Gesandten zeugt (V. 37.). — τούτῳ ὑμεῖς) beachte den Nachdruck dieser Zusammenstellung.

V. 39 f. deckt die ganze *Verkehrtheit dieses Unglaubens* auf. Die Schriften zeugen von mir als dem Vermittler des ewigen Lebens; wer also in den Schriften forscht, weil er in ihnen das ewige Leben zu haben gemeint ist, wird durch jene Zeugnisse an mich gewiesen; ihr forschet in den Schriften u. s. w., und weigert euch ihrer Weisung mir zu folgen, — welch absurdes und widersprechendes Verfahren! Dass ἐρευνᾶτε *Indicativ* ist (*Cyrill.*, *Erasm.*, *Casaub.*, *Beza*, *Beng.* u. die meisten Neueren, auch *Kuinoel*, *Lücke*, *Tholuck*, *Olsh.*, *Klee*, *de Wette*, *Maier*, *Hilgenf.*), nicht *Imperativ* (*Chrys*, *Augustin.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Luther*, *Calvin*, *Aret.*, *Maldonat*, *Corn. a Lap.*, *Wolf*, *Wetst.*, *Paulus*, *B. Crus.*, *Hofmann*, *Luthardt* u. M.), lehrt hiernach der Context, in welchem der Imperat. ein fremdartiges, besonders dem correlaten καὶ οὐ θέλετε nicht entsprechendes Moment brächte. Vrgl. auch *Lechler* in d. Stud. u. Krit. 1854. p. 795. Das *Schriftforschen* konnte den Juden gewiss beigelegt werden (gegen *B. Crus.*), eine Emphase von ἐρευνᾶτε aber (durch ein in die Sache selbst eindringendes Studium zum recht innerlichen Besitz des Wortes gelangen, *Luthardt*) ist zugetragen, und der Widerspruch von V. 40., an welchem man sich stösst, ist eben die Ungereimtheit, die Jesus *aufdecken* will. — ὑμεῖς) ihr an eurem Theile. — δοκεῖτε) *seid der Meinung*, nicht Tadel *), aber allerdings Gegensatz gegen das *wirkliche* ἔχειν, welches Jesus nicht von ihnen aussagen *konnte*, weil

*) nach *Hilgenf.* Lehrbegr. p. 213. gegen den *Wahn* der Juden gerichtet, im buchstäblichen, vom *Demiurgen* herrührenden und gewollten Sinne des A. T. die vollkommene Quelle der Seligkeit zu besitzen.

sie nicht an ihn, den in den Schriften bezeugten Vermittler des ewigen Lebens, glaubten. Vrgl. *Hofm.* Schriftbeweis I. p. 507 f. Theoretisch betrachtet war ihr δοκεῖν richtig, aber praktisch betrachtet nicht. Vrgl. zur Sache 2. Kor. 3, 15 f. — ἐν αὐταῖς) Der (künftige) Besitz des Messianischen Lebens ist als in den Schriften *enthalten* gedacht, sofern in ihnen dasjenige enthalten ist, wodurch dieser Besitz vermittelt wird, — was nicht *ausser* der Schrift gegeben ist, sondern nur *in* ihr. — καὶ ἐκεῖναι etc.) Hervorhebung der Identität des Subjects zur stärkeren Colorirung des Contrastes: *und jene,* sie gerade, in denen ihr forschet, *sind es, welche* u. s. w. — καὶ οὐ θέλετε) καί nicht *und doch,* sondern das einfache *und.* Diese Einfachheit grade ist desto *schlagender.*

V. 41—44. Gedankenverbindung: „Aus (verletzter) Ehrbegierde mache ich euch diese Vorwürfe nicht (vrgl. *Luthardt*), sondern weil ich erkannt habe, welches der Grund eures Unglaubens ist.“ — δόξαν παρὰ ἀνθρ.) gehört zusammen, vrgl. V. 44., und steht mit Nachdruck an der Spitze, weil die Möglichkeit einer eben *auf diesen Punkt* lautenden Beschuldigung vorausgesetzt wird. — οὐ λαμβ.) d. i. ich weise sie zurück, wie V. 34. — ἔγνωκα ὑμᾶς) „*cognitos vos habeo;* hoc radio penetrat corda auditorum“, *Beng.* — τ. ἀγάπ. τ. θεοῦ) Trügen sie *die Liebe zu Gott* in ihren Herzen, so würden sie zu dem vom Vater gesandten Sohn (V. 43.) Sympathie fühlen und ihn erkennen und annehmen. — ἐν ἑαυτοῖς) *in euren eigenen Herzen;* sie war ihnen ein *fremdes* Gut, dessen *sie selbst* baar und ledig waren. — V. 43. Factisches Resultat dieses ihres Mangels in Betreff ihres Verhältnisses zu Jesu, welcher im Namen (als Vertreter) seines Vaters, mithin als der wahre Christus gekommen sei, aber von ihnen verschmähet werde, wogegen sie einen falschen Messias annehmen würden. — ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ) *in seinem eigenen Namen,* d. i. in seiner eigenen Auctorität u. Selbstvertretung, nicht als Delegirter Gottes (was er natürlich *vorgeben* wird zu sein), mithin ein *falscher Messias**). *Der* wird Aufnahme finden, weil er das Gegentheil der Gottesliebe, die *Eigenliebe* befriedigt (durch Verheissung irdischer Herrlichkeit u. dergl.). Eine bestimmte Vorhersagung fal-

*) Diese Beziehung u. St. auf falsche Messiasse ist nicht zu enge (*Luthardt*), da ἔλθῃ dem ἐλήλυθα entspricht, dieses aber nach dem ganzen Zusammenhange das *Messianische* Erschienensein bezeichnet.

scher Messiasse s. Matth. 24, 24. Nach *Schudt* Jüdische Merkwürdigk. 6, 27, 30. (b. *Bengel*) hat man seit den Zeiten Christi 64 solcher Betrüger gezählt. — V. 44. Jetzt steigt der Vorwurf des Unglaubens auf's Aeusserste, indem Jesus mit zorniger Frage den Juden sogar die *Möglichkeit*, zu glauben, abspricht. — ὑμεῖς) hat affectvollen Nachdruck: wie ist es *bei euch* Leuten möglich, dass ihr gläubig werdet? Grund dieser Unmöglichkeit: *da ihr Ehre von einander* (δόξαν παρὰ ἀλλ. gehört zusammen) *annehmet*, da ihr euch wechselseitig Ehre anthuet und anthun lasset. Diese eitele Ehrsucht (vrgl. Matth. 23, 5 ff.) und die nothwendig damit verbundene Gleichgültigkeit gegen die wahre Ehre, die von Gott kommt, muss das Herz für das göttliche Lebenselement so völlig vereiteln und entfremden, dass es zum Glauben nicht einmal *fähig* ist. Jene göttliche *δόξα ist* zwar „die rechte *Israelsherrlichkeit*" (*Luthardt*) vrgl. Rom. 2, 29., wird aber hier nicht als solche *bezeichnet*, wie auch das δόξαν παρὰ ἀλλ. λαμβ. nicht als Bezeichnung des *Afterjudenthums* hervortritt, welches letztere überhaupt ein *weiterer* Begriff ist (Rom. 2, 17 ff.). — τὴν παρὰ etc.) denn sie liegt darin, dass man sich von Gott anerkannt und werthgehalten weiss. Vrgl. zur Sache 12, 43. Rom. 2, 29. — παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ) nicht: *von Gott allein* (*de Wette* u. M. unter falscher Berufung auf Matth. 4, 4. 10.), sondern: *von dem alleinigen* (einzigen) *Gott*. Vrgl. 17, 3. Das Adjectiv. lässt den hohen *Werth* dieser Ehre fühlen. — οὐ ζητεῖτε) Der Uebergang vom Particip. zum Temp. finit. lässt das zweite Glied selbstständiger und gewichtiger hervortreten. S. z. 1, 32.

V. 45—47. Zum Schluss entzieht ihnen Jesus noch den ganzen Grund und Boden, auf welchen sie ihre Hoffnung setzten, indem er *Mosen*, ihren vermeintlichen Seligmacher, als ihren *Ankläger* darstellt, weil ihr Unglaube den Unglauben gegen Mose voraussetze; dieser aber mache unmöglich, dass sie Jesu glauben würden. Diess ist der letzte, völlige Vernichtungsschlag auf die Ungläubigen, und sowohl als solcher als auch durch den darin liegenden Rückblick auf die Veranlassung der Jüdischen Befeindung (V. 15.) „maxime aptus ad conclusionem", *Beng*. — μὴ δοκεῖτε) was ihr nach meinen bisherigen Strafreden glauben könntet. — κατηγορήσω) nicht vom jüngsten Gericht, wo ja Christus *Richter* ist, sondern im Allgemeinen; *jeder Zeit* hätte Jesus vermöge seines beständigen Verkehrs mit dem Vater sie bei diesem verklagen können. — ἔστιν ὁ κατηγ. ὑμ.) Das nachdrückliche ἔστιν: *vorhanden ist* euer

Ankläger Mose, — dieser als *Repräsentant des Gesetzes;* daher auch nicht wieder *Futur.*, sondern das substantivirte *Praes.* Part., das *constante* Anklagen ausdrückend. — *ὑμεῖς*) hat tragischen Nachdruck. — *ἠλπίκατε*) *euere Hoffnung gesetzt habet*, s. z. 2. Kor. 1, 10. Für ihren Gesetz-Eifer und Gehorsam hofften die Juden das Heil des Messiasreichs, zu dessen Erlangung Mose ihr Mittler und Patron sei. Dass ἠλπ. auf die Wiederkehr Mosis zur Inauguration des Messiasreichs gehe, Matth. 17, 3. (*Paulus*), wird willkürlich herbeigezogen. — V. 46. Beweis, dass Mose ihr Verkläger sei. Mose habe von *Christo* geschrieben (was nicht *blos* auf Deut. 18, 15., sondern auf alle Messianische Typen u. Verheissungen des Pentateuch, auf das ganze Messianische Gepräge desselben geht; vrgl. *Beng.*: „scripsit *nusquam non*"); in der Verwerfung *Christi* liege also, dass man *Mosi* nicht glaube. Dieser Unglaube ist der Gegenstand von Mosis Anklage. — V. 47. *δέ*) weiterschliessend von dem V. 46. nachgewiesenen Unglauben gegen Mose. So endigt die Rede mit einer Frage der Hoffnungslosigkeit. — Der Gegensatz liegt nicht in *γράμμασιν* und *ῥήμ.* (den *schriftlichen* Documenten werde leichter geglaubt als den *Worten*, sondern in *ἐκείνου* und *ἐμοῖς* (*Jenem* zu glauben, sei die conditio, sine qua non, um *Christo* zu glauben), womit die Verschiedenheit, dass Mose *geschrieben* (vrgl. V. 46.), Christus aber *geredet* hat, eben nur das *geschichtliche* Verhältniss wiedergiebt. Läge der Gegensatz in *γράμμ.* u. *ῥήμ.*, so müssten diese Worte vorgesetzt sein: läge er aber gar in *Beidem*, in *γράμμ.* u. *ῥήμ.*, *und zugleich* in *ἐκείνου* u. *ἐμοῖς*, so hätte diese Duplicität *bezeichnet* sein müssen, wie etwa: *τοῖς γράμμασι τοῖς ἐκείνου — τοῖς ῥήμασι τοῖς ἐμοῖς.*

Anmerk.: Die Rede Jesu V. 19-47. begreift in ihrem ganzen Fortschritt und Inhalt, die nothwendige Johanneische Färbung in der Darstellung zugegeben, so völlig die specifischen Grundlehren, welche Jesus dem ungläubigen Judenthume gegenüber zu vertreten hatte, und enthält in den Ausdrucke und in der concreten Anwendung derselben so viel Charakteristisches, Grossartiges, Sinniges und Schlagendes, dass sie selbst *Strauss* im Wesentlichen Jesu nicht abzusprechen wagt, obwohl in Betreff der Form auf Analogieen des ersten Briefs ein verdächtigendes Gewicht legend, welches aber um so leichter wiegt, je weniger man berechtiget ist, die Johanneische Eigenthümlichkeit anders als unter dem Einflusse der mächtigen Erinnerung an den Herrn und unter der Führung seines diese Erinnerung erhaltenden und verklärenden Geistes ent-

wickelt u. ausgeprägt zu denken. Die Gründe, aus welchen *Weisse* nur synoptischen Stoff in der Rede entstellt sieht, *B. Bauer* das Ganze als Fiction des spätern Gemeindebewusstseins betrachtet, *Gfrörer* aber einen wirklichen Vortrag durch Zusätze und formelle Veränderungen verändert sein lässt, bestehen so sehr in blos subjectiven Urtheilen und irrigen Deutungen und Voraussetzungen, dass die wissenschaftliche Kritik durch dieselben nichts gewinnen, und die angefochtene Rede nichts verlieren kann. Dieselbe ist allerdings „ein ächter Ausdruck Johanneischer Theologie" (*Hilgenf.* Evang. p. 273.), aber so, dass diese die Theologie *Christi selbst* ist, deren Hauptstücke in dieser concreten Weise auszusprechen das Heilungswunder am Teich Bethesda die geschichtliche Veranlassung gab, welches Wunder freilich von *Baur* dermaassen als fingirte Voraussetzung der Rede angesehen wird, „dass jeder Zug desselben für diesen Zweck wie berechnet zu sein scheint" (p. 159.), — trotz dessen, dass auf die Pointe der Jüdischen Anfeindung des Wunders, auf die *Sabbathsbrechung* (V. 16.), V. 19 ff. keine Bezugnahme vorkommt, speciell von den *Wundern* gar nicht gehandelt wird, und Alles auf den von den Juden geweigerten *Messiasglauben* an Jesu Person hinausläuft. Die desfalls so sieghaft ausgesprochenen Grundwahrheiten aber „mussten zu keiner Zeit von ihm deutlicher und bestimmter gelehrt werden, als, wo es irgend die rechte Veranlassung gebot, grade in dieser Zeit, wo er nach des Täufers Entfernung vollkommen als der Messias hervorgetreten war, und auch die höchsten Verhältnisse, deren Lösung nun drängte mit ruhiger Umfassung zu erörtern hatte", *Ewald* Gesch. Chr. p. 262.

Kap. VI.

V. 2. ἑώρων) *Lachm.:* ἐθεώρουν, nach A. B. D. L. Minusk. Cyr. Die Entstehung verräth sich durch A., welcher ἐθεώρων hat, wornach das ἑώρων als ursprünglich dagestanden erscheint. — Nachher hat *Elz.* αὐτοῦ gegen entscheidende Zeugen. — V. 5. ἀγοράσομεν) *Scholz*, *Lachm.*, *Tisch.:* ἀγοράσωμεν, wofür weit überwiegende Zeugen entscheiden. — V. 9. ἓν) fehlt bei B. D. L. Minusc. Or. Cyr. Chrys. u. einigen Verss. Nach *Gersd.* verworfen von *Schulz*, eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Aber wie leicht ward es, weil überflüssig, und nach der Sylbe *ON* übergangen! — Statt ὅ haben *Lachm.* u. *Tisch.* ὅς, nach A. B. D.* G. U. Minusk. Richtig; die Schreiber änderten leichter nach dem *grammatischen* Geschlecht. — V. 11. Nach διέδωκε hat *Elz.* τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταί, welche Worte bei A. B. L. Minusk. Vätern und fast allen Verss. fehlen. Zusatz nach Matth. 14, 19.

u. Parall. — V. 15. *αὐτόν* nach *ποιήσ.* haben *Lachm.* u. *Tisch.* mit Recht getilgt; es ist Supplement, welches bei A. B. L. Minusk. Or. Cyr. fehlt. — *πάλιν*) von *Tisch.* getilgt, wird durch A. B. D. geschützt. Man verkannte die Beziehung auf V. 3. — V. 17. *οὐκ*) B. D. L. Minusk. Verss. (nicht Vulg.) u. Väter: *οὔπω*. So *Lachm.* Glossematische Näherbestimmung. — V. 22. *ἰδών*) *Lachm.*: *εἶδον* nach A. Chrys. Verss. (L.: *ἴδον*); D. Verss. *εἶδεν*. Das Temp. finit. kam zur Erleichterung der Structur ein. — Nach *ἕν* haben *Elz.*, *Scholz*: *ἐκεῖνο εἰς ὃ ἐνέβησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*, gegen A. B. L. Verss. (auch Vulg. It.). Erläuternder Zusatz mit vielen Varianten im Einzelnen. — *πλοῖον*) *Elz.*: *πλοιάριον*, gegen überwiegende Zeugen. Mechanische Wiederholung aus dem Vorhergehenden. — V. 24. *αὐτοί*) *Elz.*: *καὶ αὐτοί*, gegen entscheidende Zeugen. — V. 32. *δέδωκεν*) B. D. L. Minusk. Clem.: *ἔδωκεν*, so *Lachm.* Wiederholung aus V. 31. — V. 36. *με* ist von *Lachm.* eingeklammert. Es hat zu schwache Gegenzeugen (A.), und fiel nach *TE* leicht aus. — V. 39. Nach *με* hat *Elz.* *πατρός*, dessen Weglassung überwiegend bezeugt ist. Zusatz. — V. 40. *τοῦ πατρός μου*) So auch *Lachm.* u. *Tisch.* Die Recepta ist *τοῦ πέμψαντός με*. Ersteres hat das Uebergewicht der Zeugen, Letzteres ist Wiederholung aus V. 39., woher auch statt *γάρ* die Recepta *δέ* eingedrungen. — *τῇ ἐσχ. ἡμ.*) Nach A. D. K. L. S. U. Verss. Clem. ist *ἐν τ. ἐσχ. ἡμ.* herzustellen, wie V. 39., wo *ἐν* zwar auch bei vielen Zeugen fehlt, aber noch erheblicher bezeugt bleibt als hier. Auch V. 54. ist *ἐν* sattsam gesichert und gleichmässig herzustellen. — V. 42. Das zweite *οὗτος* hat gegen sich: B. C. D. L. T. Minusk. Verss. Cyr. Chrys. Eingeklammert von *Lachm.* Aber bei der Entbehrlichkeit des Wortes, und da das ähnliche *OTI* folgt, ward es leicht übergangen. — V. 45. *ἀκούσας*) *ἀκούων*, welches *Griesb.* empfohlen u. *Scholz* aufgenommen, hat erhebliche, doch durch A. B. C. Or., welche der Aor. lesen, überwogene Bezeugung. Es ist gleichwohl vorzuziehen, da den den Sinnunterschied nicht beachtenden Schreibern der *Aor.* wegen des folgenden *μαθών* so nahe lag. Vrgl. *Rinck* Lucubr. crit. p. 342. — *οὖν* ist auf hinreichende Gegenzeugen als Verbindungszusatz mit *Lachm.* u. *Tisch.* zu streichen. — V. 55. Statt *ἀληθῶς* haben *Lachm.* u. *Tisch.* beidesmal *ἀληθής*, welches durch B. C. K. L. T. Minusk. Verss. (doch nicht Vulg.) u. einige Väter (auch Or.) erheblich bezeugt ist. Das ursprüngliche *ἀληθής* wurde, weil es unpassend erschien, theils durch *ἀληθῶς* (einmal schon Or.), theils durch *ἀληθινή* (Cyr. Chrys.) glossirt und verdrängt. — V. 57. Statt *ζήσεται* ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* die Form *ζήσει* aufzunehmen. So ist aber auch V. 58. zu lesen (*Tisch.* nach C. E. G. L. S. T. V. *Δ.* Or. Cyr. Chrys.). — V. 58. Nach *πατέρες* haben *Elz.*, *Scholz*, *ὑμῶν τὸ*

μάννα, *Lachm.* blos τὸ μάννα; Beides gegen B. C. L. T. Copt. Or. Supplement. — V. 63. λελάληκα) *Elz.*: λαλῶ, gegen entscheidende Zeugen. Man änderte, weil man die Beziehung des Perf. nicht fasste. Vgl. 14, 10. — V. 69. ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τ. θεοῦ) Die Lesart ὁ ἅγιος τ. θεοῦ ist durch B. C.* D. L. Nonn. Cosm. beglaubigt, u. von *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.* aufgenommen. Die Recepta ist aus Matth. 16, 16., woher auch der Zusatz τοῦ ζῶντος bei *Elz.* geflossen ist. — V. 71. Ἰσκαριώτην) *Lachm.* u. *Tisch.*: Ἰσκαριώτου, nach B. C. G. L. 33. u. Verss. So nach theilweise gleichen Zeugen auch 13, 26. Da aber 14, 22. Ἰσκαριώτης als Name des Judas selbst (nicht seines Vaters) kritisch feststeht, und da der Genitiv leicht durch Interpretation des Namens einkommen konnte (ἀπὸ Καριώτου, wie m. Minusk. wirklich lesen), so ist die Recepta beizubehalten.

V. 1. Die *Speisungsgeschichte* ist dieselbe mit der Matth. 14, 13 ff. Mark. 6, 30 ff. Luk. 9, 10 ff. berichteten, und dient zur Grundlage der folgenden Reden. Im Einzelnen sind die Differenzen nicht wesentlich, zeugen aber von der Unabhängigkeit des Johann. Berichts, dessen Verfasser nach *Baur* das synoptische Material für die Zwecke seiner Darstellung verwendet haben soll, um das bei den Synoptikern nicht über die Sphäre des sinnlichen Bedürfnisses hinausgehende Speisungswunder in die höhere Sphäre hinüberzuleiten, in welcher sich seine evangelische Geschichte bewege. Der *geschichtliche Zusammenhang* ist bei Joh. und den Synoptikern verschieden, was anzuerkennen, und nicht durch Combinationen auszugleichen ist, zumal Matth. mit Mark. u. Luk. auch nicht zusammenstimmt, die Aussendung der Jünger früher hat, und deren Rückkehr nicht mit der Speisung in Zusammenhang setzt. Diese Aussendung und Rückkehr in den Johanneischen Bericht, erstere 5, 1., letztere 6, 1., einzuschieben, so dass die Jünger in Tiberias wieder mit Jesu zusammengetroffen seien, ist sehr unsicher, da Joh. keine Spur davon giebt, so dass in diesem Schweigen Matth. u. Joh. zusammenstimmen (gegen *Wieseler* u. M.). — μετὰ ταῦτα) nach diesen Verhandlungen auf dem Purim-Feste Kap. 5. — ἀπῆλθεν) von Jerus.; *wohin?* sagt πέραν τ. θαλ. etc. Vrgl. Thuc. 2, 67. πορευθῆναι πέραν τοῦ Ἑλλησπόντου. Soph. Ant. 334. al. 1. Makk. 9, 34. Einen Ort in *Galiläa* anzunehmen, von welchem ab das ἀπῆλθεν gemeint sei (*Brückn.*, *Luthardt* u. Aeltere), ist nach 5, 1. ganz willkürlich. In ἀπῆλθε πέραν

etc. liegt vielmehr: ἀπολιπὼν Ἱεροσόλυμα ἦλθε πέραν etc. — τῆς Τιβηρ.) zeigt nicht an, dass er *von Tiberias aus übergeschifft sei* (*Paulus*), was der Genit. an sich heissen könnte (*Kühner* II. p. 160.), welcher Gebrauch aber nicht im N. T. statt findet, sondern es ist eine Näherbestimmung von θαλάσσ. τῆς Γαλιλ. nach dem σχῆμα καθ' ὅλον καὶ μέρος: jenseit *des Galiläischen Meeres von Tiberias*, welche Näherbestimmung des Galil. Meeres (Matth. 4, 18.) die Griechischen Leser berücksichtigt (Pausan. 5, 7, 3.: λίμνη Τιβαρίς), denen die vom Antipas erbaute und nach dem Kaiser Tiberius genannte Stadt bekannt war. Vrgl. 21, 1.

V. 2 f. Ἠκολούθει) auf diesem Zuge, fortdauernd. — ἑώρων) nicht: *gesehen hatten* (gegen *Schweizer*, *B. Crus.*), sondern: *sahen;* er that (ἐποίει) sie auf der Reise. — ἐπὶ τ. ἀσθ.) *bei* den Kranken. Dem. 574. 3. Plat. Pol. 3. p. 399. A. *Bernhardy* Synt. p. 246. — εἰς τὸ ὄρος) auf den dort befindlichen Berg. S. z. Matth. 5, 1. Jedenfalls ist der Berg *jenseit* (östlich) des See's, aber sonst nicht näher bestimmbar. Die *Berg*-Einsamkeit streitet nicht mit Matth. 14, 13., und die *östliche* Seite des Meeres nicht mit Luk. 9, 10 ff. (s. z. d. St. p. 320 f.).

V. 4. Ἐγγύς) *nahe bevorstehend.* Vrgl. z. 5, 1. Falsch *Paulus: nicht lange vorbei.* Vrgl. dagegen 2, 13. 7, 2. 11, 55. Die Notiz soll zu V. 5. einleitenden Aufschluss geben, woher es kam, dass Jesus, nachdem er sich auf den Berg zurückgezogen, doch wieder von grosser Volksmenge angegangen wurde V. 5. Es war eine *neue* Menge (nicht die V. 2. bezeichneten, welche ihm auf dem Zuge *nach* dem See gefolgt waren), nämlich *Festpilger*, welche den entgegengesetzten Weg gingen, nämlich von der Umgegend des See's *nach Jerus. zu.* V. 4., von *Marsh* sogar für Interpolation gehalten, ist weder eine blose *chronologische* Bemerkung (*B. Crus.*, *Brückn.*, *Ewald*), wogegen die Analogie von 7, 2. (mit dem V. 3. folgenden οὖν) entscheidend ist, noch geht er, weil hierzu jede nähere Andeutung fehlt, auf die nachherige Rede Jesu vom Genusse seines Fleisches und Blutes als des Antitypus des Passah (*B. Bauer*, vrgl. *Baur* p. 262. *Luthardt* I. p. 81. u. schon *Lampe*). — ἡ ἑορτὴ τ. Ἰουδ.) κατ' ἐξοχήν. — Dass Jesus selbst dieses Osterfest besucht habe, — davon keine Spur. S. vielmehr 7, 1.

V. 5 f. Nach der Lesart ἀγοράσωμεν: *woher sollen wir kaufen?* Conjunct. deliberat. S. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 405. *Kühner* II. p. 102. — Dass Jesus so die *Initiative* ergreift, und ohne Veranlassung des hervortretenden

Bedürfnisses, ist nicht Abkürzung (*Lücke*, *Neand.*) der synoptischen Darstellung (Matth. 14, 15.), sondern *Differenz*, welche jedoch auch die Augenzeugenschaft des Joh. nicht aufhebt (gegen *Baur*, welcher die Absichtlichkeit annimmt, die Aufmerksamkeit desto mehr auf die geistigen Zwecke des Wunders zu richten p. 252 f., wie auch *Hilgenf.* hier Alles als aus synoptischem Stoff *gemacht* ansieht), sondern aus dem Ueberwiegen der Idee der Messianischen Autonomie begreiflich ist *). Vrgl. z. Matth. 14, 15. *Ergänzend* den synoptischen Bericht ist dabei, dass Jesus mit *Philippus* die Brodfrage besprach. Warum grade mit *diesem?* Nach *Bengel:* weil er die *res alimentaria* zu besorgen gehabt, was unwahrscheinlich ist, da Judas Cassenführer war. Nach V. 6. ist zu sagen: weil Philippus (nach seiner verstandsmässigen Eigenthümlichkeit, 14, 8 f.) auf die Probe gestellt und von seiner *Rathlosigkeit* überzeugt werden sollte. Das *πειράζειν* nämlich ist nicht die *Glaubens*probe (so gewöhnlich), sondern wie *αὐτὸς γὰρ ᾔδει* etc. zeigt, die Prüfung, ob er hier eine Auskunft wisse; und die *Antwort* des Jüngers V. 7. trägt nur das Gepräge, dass er *keine* wusste. *Dieses* Bewusstsein aber sollte den dem Thomas ähnlichen Jünger, für welchen daher die Frage pädagogischen Zweckes war, desto bereiter machen, die über alle Verstandesberechnung erhebende Macht des Glaubens durch das bevorstehende neue Wunder zu erfahren. — *αὐτός*) *er selbst*, ohne dass er den Rath eines Andern bedurft hätte.

V. 7—9. *Für 200 Denare* (etwa 80 Gulden rhein.) *Brode genügen nicht für sie, damit* u. s. w. Diese Summe ist nicht grade als *Cassenbestand*, sondern überhaupt *als ein grosser Betrag* genannt, welcher doch noch vom Bedürfniss *überstiegen* werde. Anders Mark. 6, 37. — V. 8 f. ein Zug der Ursprünglichkeit. — *εἷς ἐκ τ. μαθητ. αὐτοῦ*) kann auffallen, da auch Philipp. ein solcher war, und wird daher von *Wassenb.* für *Glosse* erklärt. Es hat aber die pragmatische Bedeutung, dass nach dem vergeblich gefragten Philippus doch Einer aus dem Jüngerkreis noch

*) In dergleichen Nebenumständen konnte allerdings die *Idee* die genaue *historische* Erinnerung zurückdrängen. Man hat aber deshalb kein Recht, Jesum hier nach Joh. mit einer Hausfrau zu vergleichen, welche, wenn sie Gäste aus der Ferne kommen sieht, zunächst daran denkt, was sie ihnen vorsetzen wolle, wie diess *Hase* (Tübing. Schule 1855. p. 4.) unangemessen genug gethan hat.

eine Angabe machte, an welche dann Jesus weiter anknüpfte. — *παιδάριον ἕν*) welcher die genannten Lebensmittel zum Verkauf hatte wie ein Marketender. Es kann heissen: *ein einziges Knäblein* (Matth. 11, 16.), oder auch: ein einziger *junger Sclave* (s. *Lobeck* ad Phryn. p. 240. *Schleusn.* Thes. III. p. 160.). Vrgl. das Deutsche ein *Bürschchen.* Zu entscheiden ist nicht. Keinesfalls aber steht *ἕν* für *τί*, sondern sowohl *ἕν* als auch das Diminutiv gehören zur *Schilderung* der Lage des Mangels, letzteres aber hat den Nachdruck, daher *ἕν nachsteht*, was nicht gegen die Aechtheit desselben geltend zu machen ist (*Gersd.* p. 420., *Lücke* u. M.), weil in *allen* übrigen Stellen, wo Joh. *εἷς* mit dem Substant. zusammensetzt (7, 21. 8, 41. 10, 16. 11, 50. 18, 14. 20, 7.), das Zahlwort den *Ton* hat, und *deshalb* voransteht. Hier aber: ein einziges *Knäblein.* — *ἄρτους κριθίνους*) Vrgl. Luc. Macrob. 5. *Gerstenbrode* ass besonders die ärmere Classe. S. *Wetst.* *Kypke* I. p. 368. — *ὀψάριον*) kleine Zukost überhaupt, vorzugsweise aber, wie hier (vrgl. 21, 9. 13.), von *Fischen* gebraucht, gehört der späten Gräcität. S. *Wetst.*

V. 10—13. *Οἱ ἄνδρες*) Nur *die Männer* waren es, welche sich förmlich zur Speisung niederlegten, was sich aus der untergeordneten Stellung der Frauen und Kinder erklärt, die Speisung dieser aber (deren Anwesenheit nach V. 4. anzunehmen ist) als mittelbare nicht ausschliesst. — *τὸν ἀριθμόν*) Accus. der nähern Bestimmung. S. *Lobeck* Paralip. p. 528. — V. 11. *εὐχαρ.*) das hausväterliche dankende Tischgebet. Vrgl. z. Matth. 14, 19. Ein specieller Inhalt („dass Gott diess Wenige so Vielen zur Speise sein lasse", *Luthardt*) wird nicht angezeigt. — *διέδωκε*) Die Brode theilte er (durch die Jünger) sämmtlich an die Gelagerten aus; von den Fischen so viel als sie begehrten. — V. 12. Als *Befehl Jesu* nicht bei den Synopt. — V. 13. Monströse Verdrehung von *Paulus:* „Sie sammelten (denn gefüllt hatten sie zwölf Körbe von Brodstücken von den Gerstenbroden), was für die, welche nun gegessen hatten, ein Ueberfluss gewesen war." — Ueber das Wunder selbst s. z. Matth. p. 263. Der *schöpferische Act* ist hier *quantitativ*, wie bei der Wasserverwandlung in Kana *qualitativ.* Diess gegen *Lange*, welcher das Wunder auf die Mittheilung speisender *Kraft* in den kleinen Speisetheilen zurückgeführt, wegen der übrig gebliebenen Brocken aber mit *Paulus* im Bunde ist, mit welchem auch *Ammon* geht. — Uebrigens beachte, dass nach Joh. die zwölf Körbe nur von den *Brod*brocken gefüllt werden (anders Mark. 6, 43.). —

Eine *typische* Beziehung der 12 Körbe (auf die 12 Stämme Israel's, *Luthardt*) wird willkürlich angenommen. Es soll nichts umkommen, will Jesus, und jeder Apostel füllt mit dem Ueberfluss seinen Reisekorb. Weiter weist der Text nicht.

V. 14. 15. Ὁ προφήτης etc.) *der Prophet, welcher* (nach der Verheissung Deut. 18, 15.) *in die Welt kommt*, d. i. der *Messias*. — ἁρπάζειν) kommen und ihn *gewaltsam fortführen*, nämlich nach Jerus., wohin sie auf der Festreise waren, als dem Sitze der Theokratie. — πάλιν) Vrgl. V. 3. Er war behuf der Speisung vom Berge herabgekommen, V. 11. — Die *Begeisterung* des Volks, weil so *sinnlicher* Art, streitet nicht mit V. 26. (gegen *B. Bauer*). — Die *Einsamkeit*, welche Jesus suchte, war nach Matth. 14, 23. Mark. 6, 46. die des *Gebets*, was dem Johann. Berichte nicht widerspricht; beide *ergänzen* sich.

V. 16—21. Vrgl. Matth. 14, 22 ff. Mark. 6, 45 ff. — ὡς δὲ ὀψία ἐγένετο) nicht unbeholfen und unjohanneisch (*Schweizer*, welcher den ganzen Abschnitt V. 16—26. verwirft). Nach V. 17. ist *Spätabend* gemeint, mithin der s. g. *zweite* Abend wie Matth. 14, 24., von der zwölften Stunde bis zur σκοτία V. 17. S. z. Matth. 14, 15. — εἰς τὸ πλοῖον) *in das Schiff*, in welchem sie nämlich V. 1. übergesetzt waren. In demselben fuhren sie nun wieder auf die westliche Seite des See's herüber. So richtig *Luthardt*. Daraus folgt aber nicht, dass V. 1. nicht Jerus. als Ausgangsort zu denken sei; vielmehr liegt in V. 1., dass sie von Jerus. aus an das westliche Seeufer (etwa bei Kapernaum) gezogen u. über den See übergesetzt sind. — ἤρχοντο) sie waren im Kommen (auf der Fahrt) *begriffen*; das Kommen ist noch nicht vollendet. *Bernhardy* Synt. p. 373. Falsch *Lampe* u. *Paulus* von der wirklichen *Ankunft*, so dass das Folgende *nachträglich* sei. Mark. 6, 45. nennt *Bethsaida* (am westlichen Ufer). Unwesentliche Differenz. S. z. Matth. p. 263. — καὶ σκοτία — διηγείρετο) Schilderung, wie wenig sie die Nachkunft Jesu noch erwarten konnten. — V. 19. ὡς σταδίους — τριάκοντα) Spur des Augenzeugen, und mit μέσον Matth. 14, 24. ohngefähr stimmend, da der See 40 Stadien breit war (Joseph. Bell. 3, 10, 7.). — θεωροῦσι und ἐφοβήθ.) Correlata, der natürlichen Deutung, wornach ἐπὶ τ. θαλ. nicht *auf* dem See, sondern *am* See heissen soll (so nach *Paulus*, *Gfrörer* u. M. auch *B. Crus.*, aber s. dagegen z. Matth. 14, 25.), sehr ungünstig. — V. 21. ἤθελον etc.) Nachdem sie Jesus durch seinen Zuruf beruhigt, *wollen sie ihn*

in's Schiff nehmen, und sofort (ehe sie noch dieses ἐθέλειν ausführen) *ist das Schiff auf dem Lande,* — Letzteres durch wunderbare Wirksamkeit Jesu, bei der noch weiten Entfernung vom Ufer und unter der Brandung des See's. Die Differenz mit Matth. und Mark., nach welchen die Aufnahme wirklich erfolgt ist, darf nicht wegerklärt werden, zumal bei Joh. mit καὶ εὐθέως etc. ein eigenthümlicher wunderbarer Punkt hinzutritt, welcher die wirkliche Aufnahme sofort entbehrlich machte. Unglücklicher Versuch der Harmonistik: *sie nahmen ihn gern auf* (*Beza, Grot., Kuinoel, Ammon, Tholuck* u. M.; s. dagegen *Winer* p. 415.), was nicht durch einen fingirten Gegensatz zu *vorherigem Nichtwollen* (*Ebrard*) zu stützen ist, sondern nur dann möglich wäre, wenn der Text eben das Wollen *und* Thun als unzweifelhaft *zusammen* darstellte. S. d. Stellen b. *Sturz* Lex. Xen. *Ast* Lex. Plat. I. p. 596. — Ueber das Wunder selbst, welches weder auf einen natürlichen Hergang zurückzuführen, noch auch als eine in doketischem Interesse gebildete Dichtung (*Hilgenf.*) anzusehen ist, s. z. Matth. 14, 24 f. Letztere Meinung erscheint grade bei Joh. am verfehltesten, nicht blos überhaupt weil sein Evang. von 1, 14. an bis an's Ende allen Doketismus ausschliesst, sondern auch weil er die vorliegende Erzählung nur in aller Kürze als Uebergang zum Folgenden anführt, ohne irgend Betrachtungen und Reden daran zu knüpfen, mithin ohne besondere doctrinelle Tendenz. *Die* Tendenz aber, welche *Baur* unterlegt, dass die begehrliche Zudringlichkeit des Volks dargestellt werden solle, um dann die kalte Hand der Negation zu erfahren und die geistige Seite des Speisungswunders sich expliciren zu lassen, hätte ja zu ihrer Erreichung der wunderbaren Schifffahrt gar nicht bedurft.

V. 22—24. Die *Structur* ist so, dass ὁ ὄχλος durch ὅτε οὖν εἶδεν ὁ ὄχλος wieder aufgenommen wird, eine Parenthese aber (als solche wird gewöhnlich V. 23. betrachtet) nicht statt findet, sondern V. 23. noch von ὅτι regiert ist. Das *pragmatische Moment* des Vordersatzes ist: *was die Leute reizte, noch da zu bleiben* und den andern Tag wieder an Ort und Stelle zu stehen; *Jesus* schien nämlich noch auf der östlichen Seite des See's sein zu müssen, da kein anderes Schiff dagewesen war, als das einzige, auf welchem gleichwohl die Jünger allein übergefahren waren, V. 22., und auch die *Jünger* konnten wieder da sein, da andere Schiffe aus Tiberias gekommen waren, mit denen sie zurückgekehrt sein konnten, V. 23. — ἦν, συνεισ-

ἦλθε, ἀπῆλθον, ἦλθε, sämmtlich von ὅτι abhängig, sind *plusquamperfectisch* zu übersetzen (*Kühner* II. p. 79.): Am andern Tage das Volk, welches da stand (nicht aus einander gegangen war), weil es gesehen, dass nur Ein Fahrzeug daselbst *gewesen war*, und dass Jesus dasselbe nicht mit seinen Jüngern *bestiegen hatte*, sondern diese allein *abgefahren waren*, andere Fahrzeuge aber *gekommen waren* u. s. w. (und nun der Fortschritt unter Reassumtion des Subjectes V. 24.:) als nun das Volk gesehen, dass *Jesus nicht* daselbst sei und auch *seine Jünger nicht*, stiegen sie selbst in die Schiffe u. s. w. — πέραν) *östlich*, dagegen V. 25. *westlich*. — Diese *Volksüberfahrt*, welche natürlich nicht alle 5000 betrifft (gegen *Strauss*), ist mit Unrecht zu einer Erdichtung, um die Seewandelung zu bestätigen, gemacht worden (*Strauss*), da dieses Wunder als solches im Folgenden gar nicht weiter besprochen wird. — Ueber den *Zusammenhang* viel Verfehltes bei den Auslegern. Den Schlüssel enthält V. 24. in den beiden Momenten ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ἐκεῖ, *welches das Correlat von* V. 22. *ist*, und οὐδὲ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, *welches in Correlation mit* V. 23. *steht*. Das Volk stand am andern Tage wieder am östlichen Ufer, weil es sowohl Jesum als auch die Jünger wieder erwarten zu können glaubte, *Jesum*, weil er aus dem V. 22. enthaltenen Grunde nicht auf die westliche Seite hinüber sein könnte, und die *Jünger*, weil sie mit den Tiberiadischen Schiffen V. 23. zurückgekehrt sein konnten. Als nun das Volk sah, dass es sich getäuscht hatte, und *Jesus* nicht da war, und auch seine *Jünger* nicht, bestieg es jene Tiberiadischen Schiffe u. s. w., V. 24. — αὐτοί) dem vorherigen passiven Zustande des Erwartens entgegengesetzt: sie machten sich nun *ihrerseits selbst* auf, Jesum zu suchen. — In *Kapernaum*, seiner Wohnstadt, hofften sie ihn am ersten zu finden.

V. 25 f. Πέραν τ. θαλάσσ.) in der Synagoge zu Kapern. V. 59. Aber das πέραν τ. θαλ. hat das *pragmatische* Gewicht, dass es der Gegenstand ihrer *Verwunderung* war, ihn auf der *westlichen* Seite zu finden. — πότε) *wann?* denn es musste ja erst *nach* der Herüberkunft der *Jünger* (V. 22.) geschehen sein, worin eben das unbegreifliche *Wie* lag, da kein anderes Fahrzeug herübergefahren, der Umweg zu Lande aber zu weit war. Sie ahnen natürlich etwas Wunderbares; Jesus aber lässt sich auf ihre wunderbegehrliche Frage nicht ein, sondern hält ihnen sofort das ungeistliche Motiv vor, weshalb sie ihn suchten, um sie dann auf die höhere geistliche Speisung zu weisen. —

οὐχ — ἀλλ') nicht *non tam* — *quam* (*Kuinoel* u. M.), sondern ὅτι εἴδετε σημ. wird *absolut* negirt. Vrgl. *Fritzsche* ad Marc. Exc. II. p. 773 ff. *Winer* p. 439 ff. Sie hätten in der wunderbaren Speisung die bedeutsame Hinweisung auf die höhere Messianische Lebensspeisung sehen sollen, und diess hätte sie treiben müssen, Jesum aufzusuchen; aber es war nur der in der wunderbaren Speisung gehabte sinnliche Genuss gewesen, was sie in der Erwartung weiterer Befriedigung ihrer fleischlichen Messiasgedanken zu ihm getrieben. — σημεῖα) das äussere Wunder hatten sie gesehen, aber dessen übersinnliche Bedeutung nicht. Der *Plural* geht nicht mit auf die Krankenheilungen V. 2. (*Lücke* u. M.), sondern nur auf die Speisung, wie der Gegensatz ἀλλ' ὅτι etc. beweist, und ist daher als Plur. der *Kategorie* zu fassen.

V. 27. *Erwerbet euch nicht die Speise, welche vergeht, sondern die Speise, welche dauert in das ewige Leben.* Die erwerbliche *Thätigkeit und Arbeit*, welche in ἐργάζεσθαι liegt (*laborando sibi comparare*, vrgl. ἐργάζ. τὰ ἐπιτήδεια Dem. 1358. 12. Reisk., ἐργάζ. βρῶμα Palaeph. 21, 2., ἐργάζ. θησαυρούς, Theodot. Prov. 21, 6., s. überh. *Stephan.* Thes. ed. Hase III. p. 1968 f.), besteht hinsichtlich der ewigen Speise in dem Streben und Ringen darnach, ohne welches sie Jesus nicht giebt. Man muss zu ihm kommen, ihm glauben, folgen, sich selbst verleugnen u. s. w. Dann empfängt man je länger je mehr die göttliche *Wahrheit* von ihm in geistiger Aneignung seiner selbst, und *das* ist die bleibende Speise, welche auf ewig den innern Menschen nährt und erquickt, der Sache nach nicht verschieden von dem Wasser, welches auf immer den Durst stillt (4, 14.). Hiernach kann der Begriff des ἐργάζεσθαι dem des δώσει gegenüber nicht auffallend sein (gegen *de Wette*). — τὴν ἀπολλυμ.) nicht blos ihrer Kraft nach, sondern ihrem Wesen nach; sie wird verdaut und hört auf zu sein (Matth. 15, 17.). — ἐσφραγ.) *besiegelt*, d. i. beglaubiget (vrgl. z. 3, 33.), nämlich als den Geber dieser Speise; wodurch? s. 5, 36 ff. — ὁ θεός) zugesetzt zur mehrern Hervorhebung der höchsten Auctorität.

V. 28 f. Die Leute begreifen, dass mit τὴν βρῶσιν τ. μένουσαν etc. eine *ethische* Forderung gemeint sei; aber *welche*, verstehen sie nicht, sondern meinen, Jesus habe damit *Werke* bezeichnet, die Gott vollzogen haben wolle (ἔργα τ. θεοῦ, vrgl. Matth. 6, 33. Apoc. 2, 26. Jerem. 48, 10.). Daher ihre Frage: *was sollen wir thun, um die von Gott gewollten Werke* (die du meinen magst) *zu wirken?*

ἐργάζεσθαι ἔργα, *Werke verrichten*, sehr gangbar in der ganzen Gräcität, wie auch bei Joh. (3, 21. 9, 4.); daher ἐργάζ. hier nicht wie V. 27. zu fassen. — V. 29. *). Statt der vielen ἔργα θεοῦ, welche sie nach ihrem gesetzlichen Standpunkte im Sinne hatten, giebt ihnen Jesus nur Ein ἔργον an, worin aber Alles liegt, was Gott von ihnen will, das Werk (die sittliche That) des *Glaubens*. Von diesem Einen gottgewollten Werke sind dann die mannichfaltigen ἔργα τ. θεοῦ nur die verschiedenen Aeusserungen. — In dem *telischen* Ausdruck τοῦτο — ἵνα liegt die Vorstellung zu Grunde: das ist das von Gott gewollte Werk, *ihr sollet glauben*. Vrgl. V. 50. 17, 3. 1. Joh. 4, 17.

V. 30 f. Οὖν) *Was also thuest Du als Zeichen?* denn sie hatten wohl verstanden, dass er mit ὃν ἀπέστ. ἐκεῖνος *sich selbst* gemeint hatte. Daher auch das nachdrückliche σύ, *du* deinerseits. — Die *Frage selbst* setzt nicht voraus, dass hier Solche sprechen, welche die gestrige Speisung nicht mit angesehen (*Grot.*), oder vornehme Juden in der Synagoge (*Kuinoel, Klee*). Auch ist diese Zeichenforderung nach dem Speisungswunder nicht für widersprechend und ungeschichtlich zu halten (*Kern, B. Bauer, Weisse*), oder aus ihr auf den nichtjohanneischen Ursprung der Speisungsgeschichte zu argumentiren (*Schweizer*). Denn die Fragenden geben sogleich selbst an (V. 31.), dass sie nach der wunderbaren Sättigung mit irdischem Brode in ihrer Wundersucht *noch höher* hinauswollen, und *himmlisches* Brod verlangen, wie es Gott durch Mose gegeben. So *kommentiren* sie selbst ihre Frage, die nur dann auffallend wäre, wenn nicht V. 31. *unmittelbar dazu gehörte* (auch gegen *de Wette*, welcher mit *Weisse* den Schluss gestattet, dass sich diess Gespräch ursprünglich nicht auf die Speisung bezogen habe, s. dagegen *Brückn.*). — τί ἐργάζῃ) spitzige Retorsion im Rückblicke auf V. 27., der gethanen *Forderung* des ἐργάζεσθαι gegenüber. Nicht zu erklären, als ob τί σὺ ἐργ. stände (*de Wette*). — γεγραμμ.) freie Anführung nach Ex. 16, 4. Ps. 78, 24. 105, 40., wobei das Subject von ἔδωκεν *Gott* ist, aber unter der als bekannt vorausgesetzten Vermittelung *Mosis* (V. 32.). — Die *Mannaspendung* betrachteten die Juden als das grösste Wunder (s. *Lampe*). So wie sie nun überhaupt den Mose als den Typus des Messias ansahen (*Schoettg.* Hor. II. p. 475.), so hofften sie insonders auch: „Redemtor prior descendere

---

*) S. *Luthardt* in d. Stud. u. Krit. 1852. p. 333 ff.

fecit pro iis Manna; sic et redemtor posterior descendere faciet Manna", *Midras Coheleth* f. 86. 4. S. *Lightf.*, *Schoettg.* u. *Wetst.*

V. 32 f. Jesus will nicht den wunderbaren und himmlischen Ursprung des Manna an sich in Abrede stellen (*Paulus*), verneint aber denselben im *idealen* Sinne. — ὑμῖν) eurer Nation. — ἐκ τοῦ οὐρ.) nicht als ob stände: τὸν ἐκ τ. οὐρ. (so *gewöhnlich*), sondern hier und in der zweiten Vershälfte zu δέδωκεν (und δίδωσιν) zu verbinden: „Nicht Mose ist es, welcher euch das Brod gespendet hat aus dem Himmel, sondern mein Vater ist es, welcher euch das Brod spendet aus dem Himmel, das wahrhaftige." Auch V. 31. ist ἐκ τ. οὐρ. mit ἔδωκεν zu verbinden, wobei zu beachten, dass auch Ex. 16, 4. מִן־הַשָּׁמָיִם nicht zu לֶחֶם, sondern zu מַמְטִיר gehört. Aus *Ex. l. l.* aber ist der Ausdruck ἐκ τοῦ οὐρ., denn nach Ps. 78, 24. 105, 40. (wo שמים Attributivbestimmung des Brodes ist) würde ἄρτον οὐρανοῦ stehen. Vrgl. *Targ. Jonath.* Deut. 34, 6.: „Deus fecit descendere filiis Israel panem de coelo." — δίδωσιν) fortwährend; denn Jesus meint sich selbst und sein Wirken. — τὸν ἀληθινόν) in der Realität der Idee. Diese gewichtig an das Ende gerückte Bestimmung giebt zugleich den Aufschluss über die Negation der ersten Vershälfte. — V. 33. Begründung dessen, dass der *Vater* es sei, welcher giebt u. s. w. (V. 32.); *denn* kein anderes als *das von Gott verliehene Brod* ist es, welches *herabsteigt aus dem Himmel und Leben giebt der Welt.* Das Argument geht *ab effectu* (ὁ καταβ. — κόσμῳ) *ad causam* (ὁ ἄρτος τοῦ θεοῦ). — ὁ καταβαίνων etc.) geht auf ὁ ἄρτος, dessen *specifische Eigenschaft*, und zwar nach Ursprung und Wirkung (Beides wesentlich *zusammengehörig*), angebend, nicht auf *Jesum* (*der* Herabsteigende u. s. w.), obgleich in der concreten Anwendung des allgemein gehaltenen Ausspruchs Jesus selbst (daher der Ausdruck *herabsteigen*) unter dem Brode sich *darstellt* und darstellen soll (gegen *Olsh.*, *Fritzsche* in s. Novis opusc. p. 221. u. M.). Die directe Beziehung auf Jesum würde dem Fortschritte der Rede (V. 35.) vorgreifen und ὁ καταβάς (V. 41. vrgl. V. 38.) erfordern. — ζωήν) *Leben.* Ohne dieses Brod ist die Menschheit *todt*, — im Sinne Jesu: geistlich (V. 35.) und ewig (V. 39. 40.).

V. 34 ff. Πάντοτε) nachdrücklich an der Spitze. — Die Bitte selbst ist wie 4, 15., aber auch hier ohne *Ironie*, welche den Unglauben, dass er *solches* Brod geben könne,

zur Voraussetzung hätte. Die Worte aus einer dunkeln *Ahnung der höhern Gabe* zu erklären (*Lücke*, *Tholuck*, *B. Crus.* u. M.), stimmt nicht mit dem obstinaten Charakter der Juden im Verlaufe der folgenden Verhandelung. Keine Spur einer weitern Entwickelung jener angenommenen Ahnung; auch keine Spur der Schonung und Pflegung derselben von Seiten Jesu. Die Juden lassen vielmehr in ihrem irdischen Sinne ganz auf sich beruhen, ob und welches Uebersinnliches mit jenem Brode gemeint sei. Sie haben dabei weder an eine *äusserliche Herrlichkeit* gedacht, um welche sie bitten (*Luthardt*), da sie aus den Worten Jesu nur ein höheres Analogon des *Manna* entnehmen konnten, noch sind sie mit ihren Gedanken auf die *geistige* Natur dieses räthselhaften Brodes gekommen. Aber jedenfalls, meinen sie, werde ihnen das höhere Manna, von welchem er rede, eine willkommene Gabe sein, die sie jederzeit haben möchten. Und dem, der sie eben noch mit gewöhnlichem Brode so wunderbar gespeist hatte, konnten sie auch die noch wundersamere Spende zutrauen; ihr Unglaube V. 36. betraf Jesum selbst als das persönliche Lebensbrod, welchem als solchem freilich ihr fleischlicher Sinn verschlossen war. — V. 35 f. Aufschluss und Strafe. — *ἐγώ*) mit gewaltigem Nachdruck. Vrgl. 4, 26. — *ὁ ἄρτος τ. ζωῆς*) *ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ* V. 33. — *ὁ ἐρχόμ. πρός με*) von dem *gläubigen* Kommen; denn *ἐρχόμ.* u. *πιστεύων* sind nur *formal*, vermöge des *Parallelismus*, aus einander gehalten. Der Parallelismus hat auch das *οὐ μὴ διψήσῃ* veranlasst, welches nicht zum bisherigen Bilde passt und der spätern Wendung der Rede auf das Essen des Fleisches und Trinken des Blutes vorgreift. Dass damit ein Vorzug vor dem Manna ausgedrückt werden solle, welches nur den *Hunger* habe stillen können (*Lücke*), ist nicht anzunehmen, da Beides, *οὐ μὴ πειν.* und *οὐ μὴ διψ.*, das *Nämliche*, die ewige Genüge für das höhere geistliche Bedürfen, abbildet. — *ἀλλ' εἶπον ὑμῖν*) *aber gesagt will ich euch haben*, so dass also *ὅτι ἑωράκ.* etc. nicht auf einen *frühern* Ausspruch zurückweist (*Grot.*, *B. Crus.*, *Luthardt* u. M.: auf V. 26.; *Lücke, de Wette:* auf 5, 37—44.), nach *Euth. Zig.* auf einen ungeschriebenen, sondern das mit *εἶπον* (*dictum velim*) selbst Angekündigte ist. S. über diesen Gebrauch *Bernhardy* Synt. p. 381. *Kühner* II. §. 443. 1. Eben so 11, 42. Im Classischen besonders bei den Tragikern gangbar, s. *Herm.* ad Viger. p. 746. — *καὶ ἑωράκ. με κ. οὐ πιστ.*) *auch gesehen habt ihr mich* (nicht etwa blos gehört habt ihr von mir, sondern selbst Augen-

zeugen meiner Messianischen Wirksamkeit seid ihr gewesen), *und glaubet nicht.* Zu dem ersten *καί* vrgl. 9, 37. u. s. überh. *Klotz* ad Devar. p. 636 f. *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 3, 1. Nach *Hilgenf.* Evang. p. 277. soll *εἶπον* auf das eben V. 35. Gesagte gehen und *ὅτι weil* sein; sie hätten ihn als Lebensbrod bei der Speisung schon gesehen, aber ohne zu glauben, *darum* habe er ihnen V. 35. gesagt. Aber was soll dann *ἀλλά*? Johann. würde auch nicht den Aor. gesetzt, sondern etwa gesagt haben: *τοῦτο* (oder *ταῦτα*) *λέγω* (oder *λελάληκα*) *ὑμῖν*.

V. 37 ff. Durch das selbstverschuldete *οὐ πιστεύετε* waren sie ganz verschieden von denen, welche der Vater ihm gebe. Wie ganz anders alle diese, und wie selig ihr Loos! — *πᾶν*) Neutr. von Personen wie 3, 6. — *ὃ δίδ. μοι ὁ πατ.*) nämlich durch seinen Gnadenzug (V 44 f.), durch welchen er sie geneigt macht und zu mir treibt; *οὐ τὸ τυχὸν πρᾶγμα ἡ πίστις ἡ εἰς ἐμέ· ἀλλὰ τῆς ἄνωθεν δεῖται ῥοπῆς*, *Chrys.* Die sittliche Selbstbestimmung kann diesem Zuge folgen und widerstehen. — *οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω*) *ich werde ihn gewisslich nicht hinauswerfen,* d. i. nicht ausstossen aus meinem Reiche bei dessen Errichtung, vrgl. V. 39. 40. auch Matth. 8, 12. 22, 13. — V. 38 f. Wie könnte ich sie ausstossen, da ich nur den *göttlichen* Willen zu vollziehen gekommen bin, dieser aber (V. 39.) nicht das Hinausstossen, sondern das beseligende Gegentheil von mir verlangt! — *οὐχ ἵνα* etc.) Vrgl. 5, 30. — *τοῦτο δέ — πέμψ. με*) Die Wiederholung derselben Worte ist gewichtig. — *πᾶν ὃ δέδωκε* etc.) *Nominat. absolutus,* isolirt von der folgenden Structur rhetorisch bedeutsam vorangestellt. Vrgl. Matth. 10, 14. 32. 12, 36. al. *Winer* p. 506 f. Hier das *Perf.* *δέδωκε*, weil vom Standpunkte der *Zukunft* aus. — *μὴ ἀπολ. ἐξ αὐτοῦ*) sc. *τι*, s. *Fritzsche* Conject. p. 36. Der Begriff des *Verlierens* (d. h. dem ewigen Tode verfallen lassen, s. d. Gegensatz *ἀλλά* etc.) ist dem des *δέδωκέ μοι* correlat. — *ἀναστήσω* etc.) von der wirklichen Auferweckung am jüngsten Tage (vrgl. 11, 24. 12, 48.), welche die Verwandelung der dann noch Lebenden als sich von selbst verstehend mit einschliesst. Die Bezeichnung der Sache ist *a potiori*. Es ist die *erste* Auferstehung gemeint, die *zum ewigen Leben des Messiasreichs.* Vrgl. z. 5, 29. Falsch *Reuss* (in d. Strassb. Beitr. 1847. p. 81 ff.): es gehe auf den *Todestag;* falsch auch *B. Crus.*: „ich verleihe ihm das Leben der neuen Zeit!" Treffend *Bengel:* „hic finis est, ultra quem periculum nullum."

V. 40. Erläuterung und somit Begründung der An-

gabe des göttlichen Willens V. 39., wobei die Worte τοῦτο etc. mit Nachdruck wiederholt werden, statt τοῦ πέμψ. με aber τοῦ πατρός μου gesagt ist, weil Jesus sich als *Sohn* bezeichnen will. — ὁ θεωρ. τὸν υἱὸν κ. πιστ. εἰς αὐτ.) charakterisirt die mit ὃ δέδωκέ μοι Gemeinten: *welcher schauet den Sohn und glaubet an ihn*. In θεωρ. liegt die *attenta contemplatio* (τοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς ψυχῆς, *Euth. Zig.*), welche den Glauben zur *Folge* hat. Man beachte das *gewählte* Wort θεωρ. (*Tittm.* Synon. p. 121. *Grot.* z. u. St.). Blos *gesehen* haben ihn die Juden und nicht geglaubt, V. 36. — ἔχῃ — — ἀναστήσω) Beides von ἵνα abhängig. Die selbständige Fassung von καὶ ἀναστ. (*Vulg.*, *Luther*, *Luthardt*) hat nichts Entscheidendes gegen sich, doch ist ihr die Analogie von V. 39. nicht günstig. Bemerke den Wechsel der Tempora. Das ewige Messianische Leben soll der Gläubige schon *in zeitlicher Entwickelung* haben, aber am jüngsten Tage die *Vollendung* durch die Auferweckung; daher ἀναστήσω *nach* dem ἔχειν der ζωὴ αἰών. Vrgl. *Beng.* — ἐγώ) im Bewusstsein der Messianischen Gewalt gesprochen. Vrgl. V. 44. 54.

V. 41 f. *Sie murmelten*, und zwar μετ' ἀλλήλων V. 43., *über ihn in Bezug darauf, dass er gesagt habe* u. s. w. Diese Aeusserung Jesu war ihnen anstössig, und sie äusserten unter einander halblaut ihre *Unzufriedenheit*. Letzteres liegt nicht im Worte an sich (nach Pollux 5, 89. ward es vom Girren der Tauben gebraucht), aber im Contexte (οἱ Ἰουδαῖοι), daher nicht mit *de Wette* an ein bloses *Flüstern* zu denken ist. — οἱ Ἰουδαῖοι) Jüdische Oppositionsleute sind also mit unter dem ὄχλος (V. 5. 22. 24.) gewesen. Auch in der Synagogengemeinde selbst (V. 59.), obwohl sie viele Anhänger Jesu zählte (V. 60.), können sich Mitglieder der Gegenstellung befunden haben. Entfernter liegt die Annahme, dass der ὄχλος selbst wegen Verweigerung der Anerkennung Jesu hier οἱ Ἰουδαῖοι genannt sei (*de Wette*, *Baur* u. M.); denn bis jetzt hat sich der ὄχλος zwar sinnlich wundersüchtig, aber nicht feindselig gezeigt. — ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος etc.) aus V. 33. 35. 38. zusammengefasst. — οὗτος) beidesmal verächtlich. — ἡμεῖς) wir unsers Theils. — οἴδαμεν τ. πατ. κ. τ. μητ.) Diese ihnen bekannte menschliche Abkunft (vrgl. Matth. 13, 55.) schien ihnen im Widerspruch mit jener Behauptung zu stehen und ihre Wahrheit auszuschliessen. Hebr. 7, 3. (ἀπάτωρ ἀμήτωρ) gehört nicht hierher, da nicht von der Messianität, sondern von der himmlischen Herabkunft die Rede ist. — τὸν πατέρα κ. τὴν μητ.) Die Worte

machen den Eindruck, dass *Beide* noch lebten, und es ist nicht sicher zu begründen, dass Joseph (welchen die Tradition schon bei seiner Verheirathung mit Maria zum abgelebten Greise macht, s. *Thilo* ad Cod. Apocr. I. p. 361.) bereits *todt* gewesen sei, wenngleich er auch bei Joh. in der Geschichte ganz zurücktritt.

V. 43 f. Jesus lässt sich nicht auf eine *Lösung* dieser Bedenklichkeit ein, sondern mahnt ab, sich damit zu beschäftigen. Ganz etwas Anderes bedinge die Theilnahme an seinem Heile. — Das *ἑλκύειν* ist nicht Verstärkung des *διδόναι* V. 37 f., sondern die *Modalität* desselben, das *innerliche Drängen und Hinleiten zu Christo durch das göttliche Gnadenwirken* (vrgl. LXX. Jer. 31, 3.), welches aber die menschliche Freiheit nicht *aufhebt* (wogegen sich selbst *Augustin.* erklärt), sondern auf dem Wege der erleuchtenden, anregenden und treibenden Einwirkung, und der vom Menschen angeeigneten Anweisung durch dieselbe (V. 45.), *gewinnt.* Das Wort *) *an sich* kann das *Gewaltsame* und Unfreiwillige bezeichnen (Hom. Il. 11, 258. 24, 52. 417. Aristoph. Eq. 710. Plat. Rep. 4. p. 539. B. u. öfter, s. *Ast* Lex. Plat. I. p. 682.), was *σύρειν immer* ausdrückt (vrgl. *Tittm.* Syn. p. 56 ff.), aber dass diess *hier nicht* gemeint wird (bei Classikern kann es sogar den Begriff von *invitare* vertreten, s. *Jacobs* ad Anthol. IX. p. 142.), lehrt eben der Context. Daher ist es nicht falsch und unfromm zu sagen: *non nisi volentes trahi* (wie *Calvin* urtheilt), und *Beza's:* „Volumus, quia datum est, ut velimus" ist nur im Sinne von Phil. 2, 13. (s. z. d. St.) wahr und fromm. — *ὁ πέμψ. με*) welchem Verhältnisse das *ἑλκύειν* entsprechend ist — *καὶ ἐγὼ ἀναστήσω* etc.) derselbe feierliche Refrain wie V. 39. 40. 54., mit dem *ἐγώ* der Messianischen Machtbefugniss hier (wie V. 54., anders V. 40.) an der Spitze.

V. 45 f. dient zur nähern Erläuterung des *ἑλκύειν.* — *ἐν τοῖς προφ.*) *in volumine prophetarum* (נְבִיאִים). Act. 7, 42. 13, 40. Die Stelle ist Jes. 54, 13. (frei nach d. LXX.), welche von der allgemeinen göttlichen Erleuchtung in der Messianischen Zeit handelt (vrgl. Joel 3, 1 ff. Jer. 31, 33 f.): „Sie werden lauter *Gottgelehrte* sein." Das pragmatische Moment des Citats liegt nicht in *πάντες*, son-

---

*) Die Aoristform von *ἑλκύω* ziehen auch die Attiker derjenigen von *ἕλκω* vor, aber das Futur bilden sie lieber *ἕλξω* als *ἑλκύσω* (12, 32.). S. *Lobeck* Paral. p. 35 f.

dern in *διδακτοὶ θεοῦ* (*von Gott gelehrt;* über den Genit. s. z. 1. Kor. 2, 13. u. *Kühner* II. §. 516. b.), welches den *Modus* des göttlichen Zuges enthält. — *πᾶς ὁ ἀκούων* etc.) Das unächte *οὖν* supplirt die Verbindung richtig (gegen *Olsh.*); denn aus jener Verheissung folgt, dass jeder, *welcher vom Vater hört* (permanente Offenbarungsgemeinschaft) *und gelernt hat,* zum Sohne kommt, nicht Andere, weil sonst die Gemeinschaft der Gläubigen nicht lauter *διδακτοὶ θεοῦ* wären. — V. 46. Bei dem *διδακτὸν θεοῦ εἶναι* könnte das Kommen zum Sohne entbehrlich erscheinen. So ist's aber nicht; das *Anschauen* Gottes hat Niemand als nur der *Sohn* gehabt (vrgl. 1, 18. 3, 13.), bei welchem also auch die *διδακτοὶ θεοῦ* die weitere Einführung in die göttliche Wahrheit zu suchen haben. — *οὐχ ὅτι*) *οὐκ ἐρῶ, ὅτι.* S. *Kühner* II. p. 424. *Winer* p. 526. Es dient zur Beseitigung eines Missverständnisses. — *εἰ μὴ* etc.) *ausser der von Gott her ist, der hat den Vater gesehen* (nämlich in seiner Präexistenz). Vrgl. z. Gal. 1, 7. *ὁ ὢν παρὰ τ. θ.*) denn er ist vom Vater *gekommen.* S. z. 1, 14.

V. 47 f. Was die Juden gemurmelt hatten, hat nun seinen Bescheid empfangen V. 43—46. Jetzt kehrt Jesus zu dem zurück, wovon er abgebrochen hatte, und wiederholt zunächst in feierlicher Versicherung was er V. 40. gesagt, wornach er auch wieder das denselben Gedanken darstellende Bild vom Lebensbrode darlegt.

V. 49 f. *Οἱ πατέρες* etc.) „regeruntur Judaeis verba ipsorum V. 31.“, *Beng.* — *ἀπέθανον — ἀποθάνῃ*) acuminöse Verschiedenheit der Beziehung: Verlust des *irdischen* — Verlust des *ewigen* Lebens, dessen schon zeitlich begonnene Entwickelung der leibliche Tod nicht unterbricht. — *οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος* etc.) von *dieser* Beschaffenheit ist das Brod, welches aus dem Himmel herabsteigt: *man* (*τὶς*) *soll davon essen und nicht sterben.* Diese Vorstellung liegt in *οὗτος — ἵνα*, vrgl. z. V. 29. Der Ausdruck ist aber nicht conditional (*ἐάν τις* etc.), weil die telische Beziehung (*ἵνα*) nicht blos auf den letzten Theil fallen soll.

V. 51. Fortschritt der Darstellung des Lebensbrodes, welches Er sei. Ich bin nicht blos das belebende Brod (*ὁ ἄρτος τ. ζωῆς* V. 48.); ich bin auch das *lebendige* Brod; wer davon isst, wird leben in Ewigkeit, — weil sich nämlich das Leben dieses Brodes dem Geniessenden mittheilt. Beachte die *Klimax*: 1) *ὁ ἄρτος τ. ζωῆς* V. 48. und *ὁ ἄρτος ὁ ζῶν* V. 51., 2) das allgemeine *ὁ — καταβαίνων* V. 50. und das historisch concrete *ὁ — καταβάς* V. 51., 3) das

negative μὴ ἀποθάνῃ V. 50. und das positive ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα V. 51. — καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω) Christus *ist* das Brod, aber er will es auch *geben* (mithin *sich selbst* geben), und in wie fern *diess* geschehen soll, spricht er jetzt aus. Der Fortschritt liegt in ὃν ἐγὼ δώσω. Zu übersetzen: „auch *das* Brod aber, *welches ich* (*ich* meiner Seits, ἐγώ) *geben werde* [statt nun fortzufahren: *bin ich selbst*, drückt er die Sache in der nähern Bestimmtheit aus:], *ist mein Fleisch* u. s. w. Ueber καὶ — δέ, wobei καί *auch* und δέ den Begriff *anderseits, hinwiederum* ausdrückt, s. *Hartung* Partikell. I. p. 181 f. *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 1, 3. — ἡ σάρξ μού ἐστιν) Sein *Fleisch* verheisst er zu geben, nämlich durch seinen blutigen *Tod*, auf welchen er hier, wie früher schon 2, 19. und vor Nicodemus 3, 14 f. prophetisch hinweist. Die σάρξ ist die *lebendige* leibliche Substanz; diese seine lebendige Leiblichkeit will Christus *geben*, hingeben, *dass sie getödtet werde* (ἣν ἐγὼ δώσω), um dadurch als durch die Darbringung des Versöhnungsopfers das ewige Leben der Menschheit zu vermitteln (ὑπὲρ — zum Besten — τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς); weil aber diese versöhnende Kraft der Tödtung seines Fleisches durch den Glauben innerlich *angeeignet* werden soll, so erscheint nach dem Bilde vom Lebensbrode, die σάρξ Christi, sofern er sie in den Tod geben will, als das *Brod*, welches er zum *Genusse* hingeben wird (ὃν ἐγὼ δώσω). Beachte also die Verschiedenheit der Beziehung des ersten δώσω auf die Hingabe zum *Essen* und des zweiten δώσω auf die Hingabe zum *Tode* *). Jenes Essen ist die *geistliche* manducatio, welche durch den *Glauben* geschieht an alle die Wohlthaten, die Christus „carne sua pro nobis in mortem tradita et sanguine suo pro nobis effuso promeruit", *Form. Conc.* p. 744. Zu σάρξ, sofern sie an Christo durch seine Kreuzigung getödtet worden, vrgl. 1. Petr. 3, 18. Eph. 2, 14.

---

*) Die Worte ἣν ἐγὼ δώσω fehlen bei B. C. D. L. T. einigen Minusk., mehrern Verss. (auch Vulg. It.) und Vätern (auch Or. dreimal), und sind getilgt von *Tisch.* (welcher sie früher in s. Diss. de Christo pane vitae 1839. vertheidigt hatte) und *Lachm.* Allerdings ist das Uebergewicht der Zeugen gegen sie, und mit Weglassung derselben wäre einfach zu erklären: *das Brod, welches ich geben werde, ist mein Fleisch zum Leben der Welt* (*jenes* ist *dieses* zum Leben d. W.). Aber eben diese kurze, prägnante Ausdrucksweise wäre so wenig, und die Wiederholung von ἣν ἐγὼ δώσω dagegen ist so völlig Johanneisch, dass ich diese Worte für ächt und ihre Auslassung für einen durch die kurz vorhergegangenen gleichen Worte veranlassten Fehler halten muss.

Kol. 1, 20 ff. Die Erklärung vom *Versöhnungstode* ist die von *Augustin.*, *Luther*, *Melanth.*, *Calvin*, *Beza*, *Aret.*, *Grot.*, *Calov.*, *Wetst.*, *Lampe* u. M. auch *Kuinoel*, *Lücke*, *Tholuck*, *Ammon*, *Neand.*, *Müller* (Diss. 1839.), *Ebrard* Dogma vom Abendm. I. p. 78 ff. u. M. Haben *Andere* nach *Orig.* u. *Basil. M.* unter σάρξ die *ganze real menschliche Erscheinung* des Logos verstanden, welche er zum Heil der Welt gewidmet habe, wobei der Tod nur mit eingeschlossen sei (so neuerlich besonders *Paulus*, *D. Schulz* Lehre vom Abendm., *B. Crus.*, *Frommann*, *de Wette*), so steht entgegen, dass nicht nur das Futur. δώσω, sondern mehr noch das Trinken des Blutes V. 53. specifisch auf den Tod als ausschliessliche Beziehung hinweist, da nicht abzusehen wäre, warum Jesus, wenn er weiter nichts als jene Widmung gemeint hätte, für die Aneignung derselben Ausdrücke gebraucht haben sollte, bei denen die Voraussetzung seines Getödtetwerdens unmittelbar sich darbietet. Jene Widmung war schon mit ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος etc. gesagt; der Fortschritt vom *Sein* zum *Geben* aber fordert nun etwas Anderes, und zwar einen concreten Act, und der ist sein versöhnendes Sterben und Blutvergiessen. Diess gilt auch gegen die tiefere Entwickelung der Selbstmittheilung Jesu, welche hier gemeint sein soll, bei *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 228 ff., dass nämlich der Glaube in Jesu menschlicher Natur das Leben Gottes isst und trinkt. Noch *Andere* haben u. St. vom *Abendmahl* erklärt (*Chrys.*, *Cyrill.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, die meisten Väter und Katholiken, auch *Maier*, ferner *Calixt.* unter heftigem Widerspruche *Calov's*, und neuerlich *Scheibel*, *Olsh.*, *Kling* in d. Stud. u. Krit. 1836. 1., *Köstlin*, *Delitzsch* in Rudelb. Zeitschr. 1845. 2., *Kaeuffer* in d. Sächs. Stud. 1846. p. 70 ff., *Kahnis* Abendm. 1851. p. 104 ff., *Luthardt;* im Zusammenhange mit Bestreitung der Aechtheit der Rede: *Bretschn.*, *Strauss*, *Weisse*, *B. Bauer*, *Baur*, *Hilgenf.* u. M.). So werde, wie schon 3, 5. auf die Taufe, jetzt auch auf das zweite Sacrament hingewiesen. Diese Erklärung kann *nur mit Aufgebung der Authentie* des Joh. bestehen. Die Authentie aber angenommen, und die Rede als geschichtlich betrachtet, so konnte Jesus selbst nicht so, wie an u. St., vom Abendmahle reden; er hätte ungehörig und in Ausdrücken geredet, welche von seiner eigenen Terminologie bei Stiftung des Abendmahls wesentlich abweichen, abgesehen davon, dass sich nirgends in den Evangelien eine Vor-Andeutung des zu stiftenden Abendmahls findet, und daher diese Stiftung als Erzeugniss der Abendmahls-

stunde selbst sich darstellt. Man müsste also annehmen, dass der *Referent*, *Johannes* (s. bes. *Kaeuffer* l. l. vrgl. auch *Weisse*, *B. Crus.* u. M.) ihm diese Abendmahlsrede *in den Mund gelegt* hätte, wogegen aber im Allgemeinen ist, dass damit ein Missverständniss oder aber eine Willkür gesetzt würde, welche sich, die Aechtheit des Evang. zugestanden, grade diesem vertrautesten Jünger und seiner pneumatischen Auffassung Jesu nicht beimessen lassen, und im Besondern: dass Joh. Jesum vom Abendmahle in Ausdrücken reden liesse, welche schon jenseit der Gränze des N. T. liegen, und dem Vorstellungs- und Sprach-Typus der apostolischen Väter und noch späterer Zeit angehören (s. d. Stellen bei *Kaeuffer* p. 77 ff. *Hilgenf.* Evang. p. 278. *)). Diess gilt vorzüglich von dem Ausdrucke σάρξ, statt dessen alle Abendmahlsstellen des N. T. (Matth. 26, 26 ff. Mark. 14, 22 ff. Luk. 24, 24 ff. 1. Kor. 11, 23 ff.) σῶμα haben, so dass also hier nicht die Identität des Brodes und des *Fleisches* (welche besond. *Baur* urgirt), sondern die Identität des Brodes und *Leibes* ausgesprochen sein müsste; ferner von dem sinnlichen „*Essen* und *Trinken*" des Fleisches und Blutes, was erst eine spätere Verkörperung der neutestamentl. κοινωνία im Abendmahle ist, so wie endlich von der absoluten Nothwendigkeit dieses Mahls, welche V. 53 ff. behauptet sein würde, aber nicht einmal von den Vätern der ersten Jahrhunderte so direct ausgesprochen wird, während das N. T., und namentlich Joh., die absolute Nothwendigkeit zum Heil nur dem *Glauben* beilegt. Johannes muss in *neutestamentlicher* Anschauung und Terminologie vom Abendmahle gesprochen haben, und müsste auch Jesum so davon haben sprechen lassen; die Rede aber, *wie sie vorliegt*, vom Abendmahl gemeint, wäre ein beispielloses und völlig unbegreifliches ὕστερον πρότερον, daher auch nicht einmal anzunehmen ist, dass die *Idee*, aus welcher das Abendmahl hervorgegangen, hier ausgesprochen sei (*Olsh.*, *Kling*, *Lange*). — Ueber die Geschichte der Auslegung u. St. s. *Lücke* Ausg. 2. Anhang 2. *Lindner* vom Abendm. p. 241 ff. *Tischend.* de Christo pane vitae p. 15 ff. *Mack* Quartalschr. 1832. 1. p. 52 ff. *Kahnis* p. 114 ff. Die Erklärung u. St. vom Glauben an den Versöhnungstod bildete die Grundlage von

---

*) *Hilgenf.* nennt die Stellen Justin. Apol. I. 66. Ignat. ad Smyrn. 7. ad Rom. 7. einen trefflichen Kommentar zu u. St. Das wären sie allerdings, wenn unser Evang. selbst ein nachapostolisches Buch des zweiten Jahrh. wäre.

Zwingli's Abendmahlslehre. S. *Dieckhoff* evangel. Abendmahlslehre I. p. 440.

V. 52 f. Die Juden setzen zwar richtig aus dem Zusammenhange des Vorigen φαγεῖν hinzu; aber die Sinnbeziehung des Ausdrucks, den sie jedenfalls als irgendwie uneigentlich zu nehmenden erkannt haben, ist ihnen so unklar, dass sie in Wortwechsel mit einander gerathen („non jam solum murmurabant uti v. 41." *Beng.*) über die Frage: *wie kann dieser uns sein Fleisch* (τὴν σάρκα, — ohne das glossematische αὐτοῦ b. *Lachm.*; der Begriff des Possessivi liegt im Artik.) *zu essen geben?* Nicht als hätten sie etwas *überhört* (*Luthardt:* das *Futurische* des Ausdrucks V. 51.), sondern nicht *verstanden* haben sie die räthselhafte Rede. Statt ihnen nun jenes gefragte *Wie* zu erklären, urgirt Jesus die *Nothwendigkeit* des Genusses, und treibt die paradoxe Sentenz noch mehr auf die Spitze, indem er auch noch das *Trinken seines Blutes* hinzufügt, um ihnen dadurch eine Beziehung auf seinen blutigen *Tod* und dessen *ethischen* Genuss näher zu bringen, — womit er selbst die mittelst des Glaubens geschehende Aneignung der lebendigmachenden (weil versöhnenden) Wirksamkeit dieses Todes meint. — οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτ.) *so habet ihr nicht Leben in euch selbst*, so ist Leben ein Besitz, welcher in euerem eigenen Wesen fehlt, — *Tod* ist die Potenz, die ihr in euch selbst traget, geistlicher und ewiger Tod; Leben muss erst durch jenes Essen und Trinken in euer eigenes Wesen hineinkommen.

V. 54 f. Nun erklärt sich Jesus näher über diesen Genuss bis V. 58. — ὁ τρώγων) vorher φάγητε; aber der Abwechselung ist keine Absichtlichkeit stärkerer Bezeichnung unterzulegen, wie schon das wieder gebrauchte πίνων zeigt. Vgl. Dem. 402. 21.: τρώγειν καὶ πίνειν. Plut. Mor. p. 613. B. Vrgl. auch 13, 18. Matth. 24, 38. — ζωὴν αἰών.) Näherbestimmung des vorherigen allgemeinen ζωήν; es ist das *ewige Messianische Leben*, aber dessen zeitliche Entwickelung als *geistliches* Leben mitbegriffen; daher ἔχει, und die Folge: ἀναστήσω etc. Vrgl. z. V. 40. — V. 55. Begründung des ἔχει — ἡμέρᾳ; denn wäre das Fleisch Jesu nicht *wirkliche* Speise (etwas, *was in der That speisende Kraft hat*) u. s. w., so könnte jene Wirkung V. 54. nicht statt finden. Dass Speise des *innern* Menschen gemeint sei, versteht sich von selbst; ἀληθής aber (s. d. krit. Anm.) ist nicht gleich ἀληθινή (diess wäre: *ächte* Speise, Sp. in welcher die Idee derselben verwirklicht ist), sondern das Gegentheil des blos Verbalen, mit-

hin die *Wirklichkeit* ausdrückend, welche die Juden nicht fassen konnten, indem sie fragten: πῶς δύναται etc. V. 52.

V. 56 f. Eine der vorigen parallele Aussage von dem, welcher isst u. s. w., — um Aufschluss zu geben, *wie es zugehe*, was V. 54. von ihm gesagt ist. — ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ) specifisch Johanneischer Ausdruck der bleibenden innigen Wechselgemeinschaft (15, 4 ff. 17, 23. 1. Joh. 3, 24. 4, 16.), vermöge deren man in Christo lebt und webt, und Christus im Gemüthe wirket und waltet. — V. 57. Folge dieser *unio mystica:* göttliches Leben, wie vom Vater auf den Sohn, so vom Sohne auf den Gläubigen übergegangen. — Beachte 1) dass der Nachsatz nicht schon mit κἀγώ anhebt (*Chrys.* u. seine Nachfolger), sondern, wie V. 56. verlangt, erst bei κ. ὁ τρώγ. με (*Cyrill.*, *Erasm.*, *Beza*, *Luther* u. d. Meisten); 2) dass im Vordersatze ζῶν und ζῶ den Nachdruck hat, dieser aber im Nachsatze auf das deshalb noch durch κἀκεῖνος hervorgehobene *Subject* fällt. — ὁ ζῶν πατήρ) *der lebende Vater* (vrgl. 5, 26.), der Lebendige κατ' ἐξοχήν, in dessen Wesen kein Element des Todes, sondern Alles Leben ist. — κἀγὼ ζῶ διὰ τ. πατ.) *und ich* — vermöge der Wesensgemeinschaft mit dem Vater — *lebendig bin um des Vaters willen.* διά mit Accus. nicht von der Ursach, sondern vom *Grunde: wegen* des Vaters, d. i. weil der Vater der lebendige ist. Vrgl. z. 15, 3. Plat. Conv. p. 203. E.: ἀναβιώσκεται διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν. — ὁ τρώγων με) zusammengezogener Ausdruck statt ὁ τρώγ. μου τ. σάρκα κ. πίν. μου τὸ αἷμα V. 56. — ζήσει) ethisch und ewig, — Gegensatz alles Todes.

V. 58 f. Schlussrecapitulation. — οὗτος) das bisher V. 32—57. beschriebene Brod. — οὐ καθὼς etc.) nicht in der Weise ist es das vom Himmel herabgestiegene Brod, wie die Väter himmlisches Brod gegessen haben u. s. w. — V. 59. ist als einfache historische Notiz, am Schlusse der Scene nachgebracht, zu betrachten, ohne weitere Absichtlichkeit (*Chrys.:* um die grosse *Schuld* der Kapernaiten fühlen zu lassen). *Tholuck* meint: um zu erklären, woher die V. 60. erwähnten Jünger. Dazu wird allerdings gleich V. 60. die Notiz *benutzt*, ohne dass es aber als *Zweck* derselben erscheint.

V. 60. Πολλοὶ οὖν) *Viele daher;* denn in Kapernaum waren viele seiner Anhänger (μαθηταί hier im weitern Sinne, nicht von den Aposteln, s. V. 67.). — σκληρός) *hart, rauh,* Gegentheil von μαλακός (Plat. Legg. 10. p. 892. B. Prot. p. 331. D.), im ethischen Sinn Matth.

25,24. Soph. Oed. R. 36. Aj. 1340. u. oft, von *Reden* vrgl. Soph. Oed. C. 778.: σκληρὰ μαλθακῶς λέγων, Gen. 42, 7. 21, 11. Aq. Prov. 15, 1. u. s. *Kypke* I. p. 370 f. Es bezeichnet hier das *anstössige und widerstrebende Verhältniss*, in welchem die seit V. 51. gegebenen Hinweisungen Jesu auf seinen blutigen Tod zu den Wünschen und Hoffnungen der Schüler standen. Ganz andere Verheissungen und Forderungen, als dass sie sein Fleisch und Blut essen und trinken und davon das Leben haben sollten, hatten sie vom Messias erwartet; von den gegebenen fühlten sie sich hart betroffen und verletzt; der *Tod* des Messias war das beständige Aergerniss der Juden (12, 34. 1. Kor. 1, 23. vgl. auch Matth. 16, 21 ff.). Die Erklärung: *schwerverständlich* (*Chrys.*, *Euth. Zig.*, *Grot.*, *Olsh.*) liegt weder im Worte noch im Contexte, da τίς δύναται etc. besagt: *es sei nicht auszuhalten*, *die Rede anzuhören* (solche Aversion errege sie). *Tholuck* nach Aelteren findet das Aergerliche darin, dass Jesus *anmaassend* erschienen sei, weil er das Leben von dem Genusse seines Fleisches und Blutes abhängig gemacht habe. Aber nicht der *anmaassende*, sondern der niedrige und leidende Messias war das Jüdische σκάνδαλον.

V. 61 f. Ἐν ἑαυτῷ) *in sich selbst*, ohne Mittheilung, αὐτόματος *Nonn.* — τοῦτο ὑμ. σκανδ.) Frage des Befremdens: *dieses*, nämlich was ihr in meiner Rede so hart gefunden (Jesus *wusste*, was es sei), *macht euch Anstoss?* beirrt euch in eurer Ueberzeugung und Gesinnung gegen mich? Vrgl. V. 66. — ἐὰν οὖν θεωρῆτε etc.) Aposiopese der bewegten Rede (*Kühner* II. p. 560.), welche besonders „in tam infausta re" (*Dissen* ad Dem. de cor. p. 362.) an ihrer Stelle ist. Die Suppletion ist lediglich aus dem Contexte zu entnehmen, mithin nicht τί ἐρεῖτε u. dgl. (*Nonn.*, *Euth. Zig.*, *Kuinoel* u. V.), sondern: τοῦτο ὑμᾶς οὐ πολλῷ μᾶλλον σκανδαλίσει; vrgl. *Fritzsche* Conject. p. 22. 31. Mit dem ἀναβαίνειν ὅπου ἦν τὸ πρότερον bezeichnet Jesus sein *Sterben*, und zwar wie *Er* es ansah im Bewusstsein seiner himmlischen Herkunft und Herabkunft (3, 13.), von welcher er eben noch V. 58. gesprochen, sein Sterben also, sofern es ihm mittelst der sich daran anschliessenden Auferstehung und Himmelfahrt die Rückkehr in seine vorweltliche δόξα sein werde. Den Zuschauern, weil sie nur die niedrige schmachvolle *Erscheinung* seines Todes sahen, gereichte derselben zum höchsten *Aergerniss*. Die altkirchliche Auslegung von der *sichtbaren leiblichen Himmelfahrt an und für sich* (so auch *Olsh.*, *Maier*, *Ebrard*, *Kahnis* p. 120., *Hilgenf.*) fordert als Suppletion der Apo-

dosis die eine Verneinung setzende Frage: „werdet ihr auch dann noch Aergerniss nehmen?" ist aber ohne alle Analogie in den Reden Jesu und insonders unjohanneisch*), so wie namentlich auch das θεωρῆτε entgegensteht, welches die Himmelfahrt *ausdrücklich* als *sichtbare Erscheinung* (gegen *Luthardt's* Bemerkungen, welches ebenfalls von der Himmelfahrt erklärt, aber deren Sichtbarkeit als gleichgültig für u. St. betrachtet) bezeichnen würde, obgleich ihr *sichtbarer* Hergang von keinem Apostel bezeugt ist, in den nichtapostolischen Berichten aber (Mark. 16, 19. Luk. 24, 51. Act. 1, 9.) als die Augenzeugen nur die Jünger im *engern* Sinne, die grade an u. St. nicht gemeinten Zwölf, dargestellt werden, wogegen die Meinung, in θεωρ. liege nur die *Möglichkeit* der Augenzeugenschaft der Anwesenden (*Kahnis, Hofm.*) eine spitzfindige, durch ἐάν nicht zu stützende Ausflucht ist. Parallel mit ἀναβαίνειν etc. ist die Bezeichnung des Todes Jesu als *Hingangs zu Gott* 7, 33. 13, 3. 16, 5. 28. Dass er sein Sterben nicht nach dessen niedriger, schmerzvoller Erscheinung, sondern nach dem Wesen der sieghaften Vollendung aus seinem eigenen Bewusstsein heraus an u. St. bezeichnet, ist ganz Johanneisch (gegen *Luthardt's* Einwand), und man darf nicht mit *Lange* L. J. II. p. 803. den Sinn unterschieben: wenn ihr durch die Geistesausgiessung die Gewissheit meiner Auffahrt erhalten haben werdet (dann wird sich euer Anstoss lösen), welcher Sinn den präsentischen Ausdrücken θεωρῆτε u. ἀναβαίνοντα gradezu widerspricht.

V. 63 f. Statt zu dem vorherigen Vordersatz den traurigen Nachsatz zuzufügen (s. z. V. 62.), deckt Jesus seinen Schülern im lebhaften Affect sofort den *Ungrund des Anstosses* auf, welchen sie an der Andeutung seines Todes genommen hatten. *Nicht seine leibliche Erscheinung*, deren bevorstehende Tödtung ihnen so anstössig war, sondern *sein Geist sei* (und zwar nicht „als Ersatz nach seinem Tode", *Brückn.*, sondern überhaupt immer) *das Lebendigmachende, sein leibliches Wesen nütze nichts* zum ζωοποιεῖν. Sie aber legten allen Werth und baueten alle Hoffnung auf sein leibliches Wesen, statt auf seinen lebendigmachenden

---

*) Mit Ungrund beruft man sich (s. bes. *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 371.) auf Joh. 20, 17. Da redet ja Jesus *nach* seinem Tode, wo eben der selige *Ausgang*, nach welchem er *vor* dem Tode diesen selbst als Hingang und Aufsteigen zum Vater zu bezeichnen pflegte, noch *bevorstand*. Da *musste* er also die Himmelfahrt *an sich* erwähnen.

göttlichen Geist, und daher war ihnen sein Tod, durch welchen seine σάρξ untergehen sollte, ein so widerwärtiges σκάνδαλον. Beachte übrigens, dass Jesus nicht τὸ πνεῦμά μου und ἡ σάρξ μου sagt, sondern obigen Gedanken in eine *allgemeine* Sentenz fasst, aus welcher er sich als *Anwendung* ergeben sollte. Bemerke ferner, dass ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν dem früher von dem lebendigmachenden Genusse des Fleisches Jesu Gesagten nicht widerspricht, da dieser Genuss nur mit Aneignung des *Geistes* Christi vermittelst des Glaubens verbunden sein kann, um lebendigmachend zu sein. Rom. 8, 2. 6. 9. *Andere:* τὸ πνεῦμα sei die menschliche *Seele*, welche den *Leib* lebendig mache (*Beza, Fritzsche* in s. nov. Opusc. p. 239.). Aber τὸ ζωοποιοῦν muss nach Inhalt der vorigen Rede im *Messianischen* Sinne genommen werden. *Andere:* τὸ πνεῦμα sei der geistige *Genuss*, ἡ σάρξ der materielle (der s. g. capernaitische) *Genuss* (*Tertull., Augustin., Rupert., Calvin, Grot.* u. M. auch *Olsh.* vrgl. *Kling*), wobei aber das eigentliche Moment der Erklärung, nämlich der *Abendmahls*genuss, eingelegt ist *). *Andere,* eben auch eintragend: τὸ πνεῦμα sei das geistige, und ἡ σάρξ das sinnliche *Verständniss* (*Chrys., Theophyl., Euth. Zig., Mosh., Lampe, Klee, Ammon* u. M.), vrgl. *Tholuck. Andere:* jenes sei die höhere durch Christi Lehre bewirkte *Sinnesart*, dieses der niedere Sinn der Juden (*Kuinoel*). Andere noch anders. „Quantopere sit hic locus variis expositionibus exagitatus, vix credibile est", *Beza.* — τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ etc.) steht in genauer Verbindung mit dem folgenden ἀλλ' εἰσὶν ἐξ ὑμῶν τινὲς οἱ οὐ πιστ., daher nach ζωή ἐστιν nur ein Komma zu setzen ist: *Die Worte, welche ich zu euch geredet habe* (womit die eben beendigte Synagogenrede gemeint ist), sind so weit davon entfernt, ein begründetes σκάνδαλον zu enthalten, dass sie vielmehr *Geist und Leben sind* (d. h. Träger des göttlichen Geistes in mir und des Messianischen Lebens, welches von mir gewirkt wird), *aber an euch* liegt die Schuld des Aergernisses, *unter euch sind Manche, welche nicht glauben.* Wer nämlich nicht an ihn als den

*) Am Wortgemässesten hat in diesem Sinne *Kahnis* p. 122. erklärt: „Das, was dem mein Fleisch Geniessenden die Kraft des ewigen Lebens ertheilt, ist nicht das Fleisch als solches, sondern der Geist, mit dem es erfüllt ist." Sonach wäre das verklärte Fleisch Christi, welches man im Abendmahl geniesst, als der Träger des heil. Geistes bezeichnet, und letzterer, nicht das Fleisch an sich, sei das Lebendigmachende. Vrgl. auch *Luthardt.*

wahren Messias glaubt, welcher eben durch seinen Tod das Leben der Welt vermittelt, sondern von seiner leiblichen Erscheinung, die nicht sterben, sondern siegen und herrschen solle, das Messiasheil erwartet, — wer ein solcher μαθητὴς Jesu ist, dem kann dessen Rede von seinem blutigen Tode nur anstössig und widerwärtig sein. — ἐγώ und ἐξ ὑμῶν stehen in nachdrücklichem Gegensatz. — πνεῦμά ἐστι κ. ζωή ἐστιν) hält die beiden Prädicate gewichtig aus einander, und die *substantive* Bezeichnung ist emphatischer als die adjective (πνευματικά) sein würde. — ᾔδει γὰρ etc.) eingeschaltete Erörterung des Joh. zu den vorigen Worten: ἀλλ' εἰσὶν etc., welche ein höheres Wissen voraussetzen. — ἐξ ἀρχῆς) nicht *von Urbeginn* (*Theophyl.*, *Rupert.*), nicht: *vor dieser Rede* und nicht erst nach dem Murren (*Chrys.*, *Maldon.*, *Jansen*, *Bengel* u. M.), aber auch nicht: *von Anfang der jedesmaligen Bekanntschaft* (*Tholuck*, *de Wette*, *B. Crus.*, *Maier* u. M.), sondern nach dem Contexte (s. bes. καὶ τίς ἐστιν etc.): *vom Anfange, da er Schüler um sich sammelte*, mithin vom Beginne seiner Messianischen Wirksamkeit. Vrgl. 16, 4. 15, 27. Von seinem ersten Auftreten an wusste er, welche unter denen, die sich ihm als μαθηταί anschlossen, diejenigen seien, welche nicht glaubten, und wer sein künftiger Ueberlieferer sei.

V. 65. S. z. V. 37. 44. — διὰ τοῦτο) weil Manche von euch nicht glauben, und ihnen mithin bei dem äussern Schein der Jüngerschaft die innere göttliche Zurichtung abgeht. — ἐκ τοῦ πατρ. μ.) *von meinem Vater aus*. S. *Bernhardy* p. 227 f. Vrgl. Plat. Lys. p. 204. B.: τοῦτο δέ μοί πως ἐκ θεοῦ δέδοται. Soph. Philoct. 1301.: τὰς μὲν ἐκ θεῶν τύχας δοθείσας.

V. 66 f. Ἐκ τούτου) nicht: *von diesem Momente an* (so gewöhnlich, auch *Lücke, de Wette*), da nicht ein Weggehen *nach und nach* beschrieben wird, sondern: *deshalb* (wegen dieser Rede Jesu V. 61 ff., welche sie in Betreff ihrer irdischen Messiashoffnungen so sehr enttäuschte). So auch 19, 12. Vrgl. über ἐκ von der Ursache oder Veranlassung *Matthiae* II. p. 1334. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 551., welcher richtig bemerkt: „His etiam subest *fontis*, unde aliquid exoriatur, notio." — εἰς τὰ ὀπίσω) sie gingen weg und zurück, so dass sie nicht weiter mit ihm zogen, sondern wieder zurückkehrten, von wo sie sich zu ihm gesellt hatten. Vrgl. 18, 6. 20, 14. Plat. Phaedr. p. 254. B. Menex. p. 246. B. Polyb. 1, 51, 8. — μὴ καὶ ὑμεῖς etc.) *doch nicht auch ihr wollet davongehen?* Jesus kennt seine

Zwölf zu gut, um anders als mit der Voraussetzung einer *verneinenden* Antwort zu fragen (falsch *B. Crus.*: er frage, „ob nicht auch sie gehen wollen"). Aber er will ihre Entscheidung, und darin seinen Trost.

V. 68 f. Der feurige *Petrus* giebt das Bekenntniss ab, und mit welcher innigen und bewussten Entschiedenheit! — ἀπελευσόμεθα) Futur., *jemals*. — ῥήματα ζωῆς etc.) Zwiefacher Grund des Treubleibens: 1) ῥήματα — ἔχεις, und 2) καὶ ἡμεῖς etc. *Worte ewigen Lebens* (ζωὴν αἰώνιον προξενοῦντα, *Euth. Zig.*; genauer: deren specifische Kraft die Vermittelung des ew. L. ist) *hast du*, — Nachklang von V. 63. Die ῥήματα, welche vom Lehrer ausgehen, sind als dessen *Besitz* vorgestellt, welchen er zur Verfügung hat. Vrgl. 1. Kor. 14, 26. — καὶ ἡμεῖς) *und wir* unsern Theils, Gegensatz gegen die Abfallenden. — πεπιστ. κ. ἐγνώκ.) *wir sind zu dem Glauben und zu der Erkenntniss gelangt*. Umgekehrt: 1. Joh. 4, 16. Die praktische Ueberzeugung kann der discursiven Einsicht vorhergehen und nachfolgen (vrgl. z. 8, 32.). Ersteres entspricht ganz den unmittelbaren, überwältigenden Eindrücken, durch welche die Apostel von Jesu gewonnen wurden Kap. 1. — ὁ ἅγιος τ. θεοῦ (s. d. krit. Anm.): *der von Gott Geweihete*. S. z. 10, 36. Vrgl. Mark. 1, 24. Luk. 4, 34. Act. 4, 27. Apoc. 3, 7. — Das ähnliche Bekenntniss Petri Matth. 16, 16. ist nach Zusammenhang und Umständen so verschieden, dass die Annahme, an u. St. sei nur der synoptische Bericht variirt (*Weisse* u. M.), unbefugt ist. Wer mag die Wiederholung eines Bekennens, von welchem das apostolische Gemüth so voll war, bei wiederholt gebotener Gelegenheit in Abrede stellen?

V. 70 f. Nicht Rechtfertigung der Frage V. 67., überhaupt kein Ausspruch der Reflexion, sondern der Ergriffenheit vom Schmerze über das tragische Verhängniss, jenem freudigen Bekenntnisse gegenüber, welches Petrus in Namen *Aller* zu geben überzeugt war. — Die *Frage* geht nur bis ἐξελεξ.; dann fällt mit dem einfachen καὶ der traurige Contrast ein. — Man beachte die *Wortstellung*, nach welcher ἐγώ u. ἐξ ὑμῶν mit Emphase voransteht: *Habe nicht ich* (ich eben selbst) *euch die Zwölf mir auserkoren? Und von euch* (diesen von mir selbst Erkornen) *Einer ist Teufel!* nicht: *der* Teufel, sondern: *teuflischer Art u. Natur.* Vrgl. θεός 1, 1. In welch räthselhaft tragischem Verhältnisse steht Beides zu einander! Der Zusatz τοὺς δώδεκα zu ὑμᾶς hebt den Contrast noch, die hohe Bedeutsamkeit der Auswahl, welche dennoch an Einem ein so widerspre-

chendes Resultat ergeben habe, fühlbar machend. — *διάβολος*) nicht ein *Angeber* (*Theophyl.*), nicht ein *Widersacher* oder *Verräther* (*Kuinoel, Lücke, B. Crus.* u. Aeltere), sondern dem tief erregten Affecte (vrgl. Matth. 16, 23.) und dem durchgängigen Sprachgebrauche des N. T. an allen Stellen, wo *διάβ.* Substantiv ist (aus Joh.: 8, 44. 13, 2. 1. Joh. 3, 8. 10.), entsprechend: *Teufel*, womit das Christo feindliche Verhältniss am stärksten bezeichnet ist. Dass Joh. *υἱὸς* oder *τέκνον διαβόλου* (8, 44. 1. Joh. 3, 10.) geschrieben haben würde, wird willkürlich eingewendet, und würdigt die Stärke des Affectes nicht. — V. 71. *Ἰσκαρ.*) s. z. Matth. 10, 4. — *ἤμελλεν* etc.) *traditurus erat*, nicht als ob er damals schon damit *umgegangen* wäre (s. dagegen 13, 2.), sondern nach der Idee *des göttlichen Verhängnisses* (*Ellendt* Lex. Soph. II. p. 72.). Vrgl. 7, 39. 11, 51. 12, 4. 33. 18, 32. Sehr oft so bei Classikern, meist mit Infin. Futur., doch auch Praes. u. Aor. (Hom. Il. 17, 495. Soph. Oed. R. 967. al.). — *εἷς ὢν* etc.) *obgleich er* u. s. w. Doch ist *ὢν* kritisch zweifelhaft (getilgt von *Lachm.*) und ohne dasselbe der traurige Contrast noch energischer.

Anmerk. 1. Ueber die psychologische Schwierigkeit, dass Jesus den Judas zum Apostel erwählt und behalten hat, ist zu bemerken: 1) Jesus kann ihn nicht mit der Voraussicht, seinen Verräther zu wählen, in den Apostelkreis aufgenommen haben, was psychologischer und sittlicher Weise ungedenkbar wäre; er muss jedem seiner Zwölf, als er sie ausersah, je nach den Verschiedenheiten ihrer Begabungen, Temperamente, Charaktere u. s. w. zugetraut haben, dass sie tüchtige Träger seines Reiches unter seinem Einflusse werden würden, und jedenfalls ist die Bemerkung des Joh. V. 64. nur ein Rückschluss aus der Unbegreiflichkeit der grässlichen That bei einem vom Herrn selbst erkorenen Jünger, ein Urtheil aber, welches in so fern zu weit greift, als es statt der gefährlichen *Disposition* das *Verbrechen* selbst in das anfängliche Wissen Christi legt, was als Consequenz den Gedanken ergeben würde, dass er den Judas in der *Absicht* erwählte, *damit* dieser ihn verriethe. Vrgl. *Neand.*, *Lücke*, *Kern*, *Ullmann* (Sündlosigk.), *Tholuck*, *de Wette* u. M. 2) Wohl aber muss ihm, dem Herzenskundigen, die Anlage und Neigung des Mannes zu unseliger Entwickelung bekannt gewesen, aber die Hoffnung der Ueberwindung derselben, beim Vorhandensein sonstiger apostolischer Befähigung, vielleicht ganz besonderer Begabung zur äussern Verwaltung, beigewohnt haben. 3) Bei der allmählich hervorgetretenen Vereitelung dieser Hoffnung war es das Bewusstsein des hierin sich kund gebenden göttlichen Verhängnisses (V. 70f. Act. 4, 28.), was ihn abhielt, den

Judas zu entlassen und das göttliche Geschick zu stören, — wobei aber von Seiten Jesu, seinem Berufe gemäss, das fortwährende sittliche Einwirken auf ihn anzunehmen ist, wenngleich dieses erfolglos blieb und zum Gericht ihm ausschlug, — ein ächt tragisches Verhängniss, dessen Einzelnheiten übrigens, bei dem Mangel an hinreichenden historischen Datis über Judas vor seiner blutigen That, sich zu sehr dem Urtheile entziehen, als dass die dabei entstehenden Schwierigkeiten gegen die Ursprünglichkeit von V. 70 f. (*Weisse*, *Straus*, *B. Bauer*) geltend zu machen wären.

Anmerk. 2. Der Zweck der Rede Jesu V. 26 ff. ist, dem Volke, welches in sinnlichem Wunderglauben zu ihm kam, statt dessen den wahren beseligenden Glauben, wie er in der tiefen lebendigen Aufnahme und Gemeinschaft des persönlichen Lebens Christi selbst bestehe, als Aufgabe zu stellen, und zwar mit einer Entschiedenheit, welche in immer steigendem Fortschritte das wahre Glaubenswesen, als die Aneignung Seiner selbst, bis in die innerste Tiefe und höchste Spitze seines Inhaltes und seiner Nothwendigkeit aufdeckt. Die Meinung *Baur's*, es werde der kritische Process der Selbstauflösung des Scheinglaubens dargestellt, so dass dieser als Unglauben sich bekennen müsse, hat nicht einmal ein solches Bekenntniss im Texte aufzuweisen, zumal der ὄχλος und die Ἰουδαῖοι nicht identisch sind. — Was endlich die *Schwerverständlichkeit* jener Reden betrifft, so mag sie theilweise auf Rechnung der Johanneischen Eigenthümlichkeit in Wiedergabe und Verarbeitung der grossen Erinnerungen aus dem Munde Jesu gesetzt werden; theils wird sie aber auch übertrieben (s. *Hauff* in d. Stud. u. Krit. 1846. p. 595 ff.), theils wird dabei unberücksichtigt gelassen, dass Jesus bei allen Hinweisungen auf seinen Tod und dessen Zweck auf das Verständniss der *Zukunft* mit zu rechnen hatte, wie er überhaupt für letztere in den Schooss der Gegenwart säend, viel Aenigmatisches geben musste, welches der weitern Entwickelung des Glaubens und der Erkenntniss Stoff und Halt gab. Die Rechtfertigung dieser Lehrweisheit ist von der *Geschichte* gegeben.

Kap. VII.

V. 1. μετὰ ταῦτα) haben B. C. D. G. K. L. X. Minusk. Verss. Cyr. Chrys. gleich hinter καί. So *Scholz*, *Lachm.*, *Tisch.* Bei dem Uebergewichte der Zeugen ist diese Stellung vorzuziehen. Wäre sie eine Aenderung nach 3, 22. 5, 1. 6, 1., so würde dabei das καί consequenter untergegangen sein, welches aber nur bei C.* D. u. einigen Verss. fehlt. — V. 8. Das erste ταύτην fehlt bei B. D. K. L. T. X. Minusk. Verss. Cyr. Chrys. Verworfen von

Schulz u. *Rinck*, getilgt von *Lachm.* u. *Tisch.* Mit Recht; *ταύτην* ist mechanischer Zusatz nach dem Folgenden. — *οὐκ*) *Elz.*, *Lachm.*: *οὔπω*, zwar nach überwiegenden Codd. (nur D. K. M. u. drei Minusk. haben *οὐκ*), aber gegen das Uebergewicht der Verss., von denen die meisten (auch Vulg. It.) *οὐκ* haben. Unter den Vätern haben *οὐκ* Epiph. Cyr. Chrys. u. M. Schon *Porphyr.* b. Hieron. hat *οὐκ* vorgefunden, und die Beschuldigung der Unbeständigkeit gegen Christum daraus entnommen. Grade um dieses Anstosses willen kam *οὔπω* ein. — V. 9. *αὐτοῖς*) *Tisch.*: *αὐτός* nach D.* K. L. T. X. Minusk. Cyr. u. einigen Verss. Die überwiegenden Zeugen entscheiden für die Recepta, und diess um so mehr als *αὐτός* aus V. 10. leicht beiglossirt werden konnte. — V. 12. Nach *ἄλλοι* haben *Elz.*, *Lachm.*: *δέ*, welches sehr erhebliche Zeugen wider sich hat, und als Einschiebsel zu betrachten ist. — V. 15. ist statt *καὶ ἐθαύμαζ.* mit *Lachm.* u. *Tisch.* *ἐθαύμ. οὖν* zu lesen, nach B. D. L. T. X. Verss. Cyr., und noch entschiedener ist *οὖν* nach *ἀπεκρ.* V. 16. (welches *Elz.* nicht hat) testirt. — V. 26. Erst nach *ἐστιν* hat *Elz.* *ἀληθῶς*, gegen B. D. K. L. T. X. Minusk. u. d. meisten Verss. auch Or. Epiph. Cyr. Chrys. Nonn. Es schien hier passender zu stehen, vrgl. 4, 42. 6, 14. 7, 40. — V. 31. ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* die Stellung *ἐκ τοῦ ὄχλου δὲ πολλοὶ* vorzuziehen. — *ὅτι*) fehlt zwar bei B. D. L. T. U. X. Minusk. Verss. Cyr., und ist getilgt von *Lachm.*, war aber wegen seiner Entbehrlichkeit und zwischen *ON* und *O* der Gefahr, übergangen zu werden, sehr ausgesetzt. — Statt *μήτι* haben *Lachm.* u. *Tisch.* blos *μή*, nach erheblichen Zeugen; aber wie leicht ging die entbehrliche Sylbe *TI* vor *Π* unter! Dagegen ist *τούτων* mit *Lachm.* u. *Tisch.* zu tilgen. Beisatz zur Erklärung des Genit. *ὧν*. — V. 33. Nach *οὖν* hat *Elz.* *αὐτοῖς*, gegen entscheidende Zeugen. — V. 39. *πιστεύοντες*) *Lachm.*: *πιστεύσαντες*, nach zu schwacher und zum Theil zweifelhafter Auctorität. — Nach *πνεῦμα* haben *Elz.*, *Scholz*: *ἅγιον*, *Lachm.*: *δεδομένον* (B. u. einige Verss. u. Väter). Beide Zusätze sind Glosseme, statt deren sich auch *δοθέν* oder *acceptum* oder *ἐπ' αὐτούς* oder *ἐπ' αὐτοῖς* findet. — V. 40. *πολλοὶ οὖν ἐκ τ. ὄχλου*) *Lachm.* u. *Tisch.*: *ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν*, nach B. D. L. T. X. Verss. Or. Richtig; die Recepta ist Interpretament. Vrgl. *Rinck.* — *τὸν λόγον*) *Lachm.* u. *Tisch.*: *τῶν λόγων*, nach überwiegenden Zeugen. Der Genit. u. Plur. lag jedenfalls den Schreibern ferner, *τὸν λόγον* dagegen desto näher. Aber das schwächer bezeugte *τούτων* nach *τῶν λόγ.* bei *Lachm.* ist Zusatz. — V. 41. *ἄλλοι δέ*) *Lachm.*: *οἱ δέ*, nach B. L. T. X. Verss. Or. Cyr.; *Tisch.*: *ἄλλοι*, nach D. E. G. H. K. S. U. *Δ*. Minusk. Verss. Das Ursprüngliche ist *οἱ δέ*, statt dessen *ἄλλοι* aus dem Vorherigen, theils mit, theils ohne *δέ* mechanisch wiederholt wurde. — V. 46. *οὕτως ἐλάλ.*

ἄνθρ. ὡς οὗτος ὁ ἄνθρ.) *Lachm.* u. *Tisch.* haben blos: ἐλάλ. οὕτως ἄνθρ., nach B. L. T. Minusk. Copt. Or. Cyr. Chrys. Aug. Aber wie entbehrlich wäre die Erweiterung gewesen, und wie leicht geschah die Auslassung durch Uebergehen vom ersten ἄνθρ. gleich auf das zweite! — V. 49. ἐπικατάρατοι) *Lachm.* u. *Tisch.*: ἐπάρατοι nach B. T. Or. Cyr. Chrys. Richtig; die Recepta ist aus der geläufigen Stelle Gal. 3, 10. 13. — V. 50. ὁ ἐλθ. νυκτὸς πρὸς αὐτ.) *Lachm.*: ὁ ἐλθ. π. α. πρότερον (nach B. T. al.); *Tisch.*: ὁ ἐλθ. πρὸς αὐτόν. Jedenfalls ist νυκτός erklärender Zusatz, der in d. Codd. auch verschiedene Stellungen hat; aber auch πρότερον ist als Glossem zu betrachten, statt dessen sich τὸ πρότ. u. τὸ πρῶτον findet. Die Stelle ward missverstanden, und erhielt die glossirenden Nachhülfen. — V. 52. ἐγήγερται) *Lachm.* u. *Tisch.*: ἐγείρεται nach B. D. K. S. (am Rande) T. Δ. Minusk. Vulg. It. Syr. al. Or. Verkehrte Nachbesserung des historischen Irrthums. Copt. Sahid. drücken das *Futur.* aus. — V. 53. s. z. 8, 1.

V. 1 f. *). Μετὰ ταῦτα) nach diesen Verhandlungen Kap. 6. — οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τ. Ἰουδ. περιπ.) wohin er sich nämlich, wenn er dieses Bedenken nicht gehabt hätte, schon zum nahen Osterfeste (6, 4.) begeben haben würde. Sonach hat man nicht mit *B. Crus.* anzunehmen, Joh. betrachte Judäa als die eigentliche Wirkungsstätte Jesu, noch mit *Schweizer* d. St. gegen die Aechtheit von 6, 1—26. zu benutzen, noch mit *Brückn.* zu sagen, dass Joh. hier das feindliche Verhältniss der Juden wieder aufnehme, da ja dasselbe im Vorherigen nicht fallen gelassen war (6, 41. 52.) und im Folgenden nicht gleich hervortritt. — In diesen Galiläischen Aufenthalt, dessen Geschichte zu berichten ausser dem Plane des Joh. lag, gehört Matth. 15—18. Er dauerte von der Zeit kurz vor Ostern (6, 4.) bis zum Laubhüttenfest (V. 2.); daher auch die *Imperfecta.* — δέ) zu dem überführend, was ihn gleichwohl nachgehends bewog, nach Jerus. zu ziehen. — ἡ σκηνοπηγία) am 15. Tisri (im Octob.) beginnend, vorzugsweise heilig und fröhlich gehalten. Lev. 23, 33. Joseph. Antt. 3, 10, 4. al. Plut. Symp. 4, 6, 2. *Ewald* Alterth. p. 404 f.

---

*) Ueber *Baur's* Angriffe gegen die Geschichtlichkeit des Inhalts von Kap. 7. s. *Hauff* in d. Stud. u. Krit. 1849. p. 124 ff. Nach *Baur* hat Kap. 7. die Tendenz, darzustellen, „wie die Dialektik in welche der Unglaube sich einlässt, nur seine eigene dialektische Widerlegung ist.“

V. 3. Die *Brüder* (2, 12.), noch *ungläubig* (V. 5.), weil in gemeinen Messiasvorstellungen befangen, doch wegen der Wunder Jesu die *Möglichkeit*, dass er der Messias sei, sich vorstellend, wünschen, zum Theil wohl im eigenen Interesse ihres Hauses, die *Entscheidung*, welche am Sitze der Theokratie erfolgen müsse, und an dem grossen Freudenfeste der Nation am füglichsten erfolgen könne. Eine boshafte und verrätherische Tendenz (ἵνα ἀναιρεθῇ παρὰ τῶν ζητούντων ἀποκτεῖναι αὐτόν, *Euth. Zig.*), wird ihnen unbefugt aufgebürdet. Sie sind noch kalte Jüdische Naturen, denen das höhere Wesen des Bruders noch verschlossen ist, vrgl. 4, 44. Erst durch die Auferstehung Jesu scheint ihnen das Licht des Glaubens aufgegangen zu sein (1. Kor. 15, 7. Act. 1, 14.). Dieser lange Unglaube der Brüder ist wichtig behuf der Kritik der Kindheitsgeschichte Jesu. — καὶ οἱ μαθηταί σου) nicht: auch deine *dortigen* Schüler (so *gewöhnlich*, auch *Baur*, welcher gar die in Judäa erst *zu gewinnenden* Schüler versteht), was nicht dasteht, so wenig wie: auch deine *sämmtlichen* Schüler, sondern einfach: *auch deine Schüler*. In Jerus. würden sie aus allen Gegenden zum Feste zusammen sein, — da solle er *auch vor ihnen* sich mit seinen Werken sehen lassen. Es erhellt daraus, dass Jesus damals *sehr im Stillen*, ohne Aufsehen und *nicht von einer Schülermenge gefolgt* (vielleicht nur von den vertrauten Zwölf begleitet) in Galiläa umherzog und Wunder wirkte, wozu ihn die Nachstellungen der Ἰουδαῖοι bewegen mochten (V. 1.). Vrgl. V. 4. ἐν κρυπτῷ. Falsch *B. Crus.*: sie sprächen so, als sei noch gar nichts Wunderbares durch ihn *in Galiläa* geschehen. Geschichtswidrig; daher auch ἃ ποιεῖς nicht heissen kann: „was *dem Gerüchte* nach von dir gethan wird" (*B. Crus.*), sondern: *welche du thust*, nämlich bei deinem jetzigen Umherziehen in Gal., aber ἐν κρυπτῷ V. 4. Nach *Brückn.* sprechen die Brüder, als ob Jesus keine Jünger in Galiläa gefunden und behalten habe, und zwar mit böslich ironischer Anspielung auf die Thatsache 6, 66. und auf das von ihnen nicht geglaubte Gerücht 4, 1. Allein bei dem langen Zeitraume, welcher zwischen Kap. 6. u. 7. in der Mitte liegt, sind diese Anspielungen ohne nähere Andeutung im Texte um so weniger anzunehmen. *Luthardt* legt den Brüdern die Vorstellung unter, dass ihm in Galiläa nur die Massen nachgezogen seien, dass aber kein solcher persönlicher Anschluss wie in Judäa (durch die Taufe) statt gefunden habe. So hätten sie aber eine *irrige* Vorstellung gehabt, was nicht glaublich ist, da ihnen die Verhältnisse

sowohl in Galiläa aus beständiger Wahrnehmung, als auch in Judäa von ihren Festreisen her, besser bekannt sein mussten.

V. 4. *Denn Niemand thut im Verborgenen etwas, und strebt selbst* (persönlich) *in Freimüthigkeit zu sein*, d. h. Niemand zieht sich mit seinem *Wirken* in versteckte Stille zurück, und hat dabei hinsichtlich seiner *Person* den Wunsch, die Stellung eines unerschrockenen, frank u. frei sich dem Urtheil der Welt aussetzenden Mannes einzunehmen (wie du es wünschen musst, wenn du der Messias bist). Das sind ja widersprechende Dinge! Zu ἐν παῤῥησ. vrgl. Sap. 5, 1. — τὶ) ist das einfache *aliquid*, nicht *magnum quid* (*Kuinoel* u. M.), und καί steht nicht für ὅς, so dass nachher αὐτός redundire (*Grot.*, *Kuinoel*), sondern es ist das einfache *und*, αὐτός aber *ipse*, die *Person* dem *Handeln* gegenüberstellend (*Herm.* ad Vig. p. 735. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 75.). — Ueber εἶναι ἐν, *versari in*, s. *Bernhardy* Syntax p. 210. *Ast* Lex. Plat. I. p. 623. — εἰ ταῦτα ποιεῖς) entspricht dem τὰ ἔργα σου ἃ ποιεῖς V. 3. und dem οὐδεὶς — ποιεῖ V. 4., und ist daher contextmässig (vrgl. auch den Nachsatz, welcher dem καὶ ζητεῖ αὐτὸς etc. entspricht) auf die *Wunderwerke* Jesu zu beziehen, welche er in Galil. that. Den Nachdruck hat ταῦτα: wenn du *dieses* thust, d. h. *wenn dein Wirken in diesen so grossen Thaten besteht*, wie du sie hier in Galil. vollbringst, so verfahre nicht so ungereimt, dich mit solchem Wirken auf diesem obscuren Schauplatz zurückzuhalten, *sondern stelle dich selbst öffentlich der Welt vor*, was du in *Jerus.* thun musst. σεαυτόν stellt wieder, wie vorher αὐτός, die *eigene Person* dem Wirken gegenüber. — Das εἰ aber ist nicht *zweifelnd* (*Euth. Zig.*: εἰ ταῦτα σημεῖα ποιεῖς κ. οὐ φαντάζεις; *Lücke*, *de Wette* u. M.: es sei *wie wir hören* zuzudenken, vrgl. auch *Brückn.*), sondern *logisch*; die Brüder *wissen*, sein Wirken ist von so eminenter Art, wie er's in Galil. zeigte (ποιεῖς vom *constanten* Thun, *Bernhardy* p. 370.), und finden es *absurd*, dass er dabei seine eigene Person vom Schauplatze der Oeffentlichkeit (von Jerus. zur Festzeit) zurückhält.

V. 5 f. *Denn nicht einmal seine Brüder* (von denen man es doch am ersten hätte erwarten können) u. s. w. Sie würden ihn sonst nicht zur Entscheidung des öffentlichen Auftretens gedrängt haben. Um so mehr aber drängten sie jetzt, da er schon am vorigen Osterfeste von Jerus. weggeblieben war, was ihnen nicht unbekannt sein konnte. — ὁ καιρὸς ὁ ἐμός) kann nicht die Zeit *auf's Fest zu*

reisen (*Jansen*, *Corn. a Lap.* u. M.) sein, denn der Gegensatz ὁ καιρὸς ὁ ὑμ. etc. fordert eine sinnreichere Beziehung. Es ist nach dem Contexte: die Zeit, *mich selbst der Welt offenbar zu machen*, V. 4., womit Jesus allerdings den göttlich bestimmten Zeitpunkt der öffentlichen *Entscheidung*, wie sie geschichtlich beim nächsten Osterfeste eintrat, im Sinne hat, — und in so fern ist die Erklärung von *Chrys.*, *Euth. Zig.*, *Lampe* u. M. von der *Leidenszeit* nicht unrichtig; nur ist sie in dem Ausdrucke selbst nicht *bezeichnet*, sondern dessen *geschichtliche Erfüllung*. Das entsprechende ὁ καιρὸς ὁ ὑμέτερος ist ebenfalls die Zeit, *öffentlich vor der Welt sich zu zeigen*, — was nämlich die Brüder jederzeit konnten, da sie mit der Welt nicht im Gegensatze standen (V. 7.).

V. 7 f. Οὐ δύναται) sie *kann* es psychologischer Weise nicht, weil ihr in Harmonie mit ihr seid. — ὁ κόσμος) nicht wie V. 4., sondern *ethisch* (die ungläubige Menschheit). — ἐγὼ οὐκ ἀναβαίνω etc.) einfacher kategorischer Abschlag: *ich* meines Theils *ziehe nicht hinauf* u. s. w. Nachher hat er seinen Vorsatz, das Fest *nicht* besuchen zu wollen, *geändert* (V. 10.), und ist doch noch hingezogen, wenngleich möglichst unbemerkt. Vrgl. *Bleek* p. 106. Der Vorwurf des Porphyr. (b. Hieron. c. Pel. 2, 6.) beruht auf richtiger Erklärung, ist aber an sich nicht richtig, da Jesus seinen Vorsatz *ändern* konnte, ohne *inconstans* zu sein, zumal das *Motiv* dieser Willensänderung nicht vorliegt. Auch bei der Kananiterin Matth. 15, 26 ff. änderte er seinen Willen. Die Versuche, in οὐκ den Sinn von οὔπω zu legen, oder diesen Sinn aus dem Zusammenhange zu entnehmen, sind so entbehrlich wie falsch. Man hat entweder das *Praesens* ἀναβ. urgirt, und ein νῦν daraus zur Hülfe genommen (*Chrys.*, *Beng.*, *Storr*, *Lücke*, *Olsh.*, *Tholuck.*); oder man hat ἀναβ. von der *Art u. Weise* der Reise, nämlich *mit der Festkaravane* (vrgl. *Beng.*) gedeutet *); oder man hat ἑορτήν gepresst (*Apoll.*: οὐ μετὰ ἱλαρότητος; *Cyrill.*: οὐχ οὕτως ἑορτάζων vrgl. auch *Hofm.* Weissag. u. Erfüll. II. p. 113. *Lange* L. J. II. p. 927.; *Ebrard*: „*das Fest* besuchte er wirklich nicht — —, erst in der zweiten Hälfte der Festwoche ging er u. s. w.); oder man hat οὐκ als durch das folgende οὔπω beschränkt angesehen (*de Wette*, *Maier* u. M.), was aber ganz verfehlt ist, da οὔπω die Erfüllung des καιρός von der Gegenwart über-

*) So auch *Ewald* Gesch. Chr. p. 346. Vrgl. auch *Luthardt*, welcher „*so wie ihr meinet*" hinzudenken lässt.

haupt (mit Einschluss der *ganzen* Festzeit) verneint. Die richtige Fassung des οὐκ berechtigt übrigens die Vorwürfe neuer Kritik gegen den Evangelisten (*B. Bauer:* Jesuitismus; *Baur:* der Schein der Selbstständigkeit Jesu habe gerettet werden sollen, vrgl. auch *Hilgenf.*) so wenig, dass sie vielmehr einen sehr ursprünglichen Zug der Geschichte in's Licht setzt. — Man beachte in der zweiten Hälfte des V. die einfache nachdrückliche Wiederholung derselben Worte, in denen jedoch ταύτην hinzutritt (s. d. krit. Anm.), weil Jesus dabei ein künftig zu besuchendes Fest im Blicke hat. Beachte auch die Wiederholung des schon V. 6. angeführten Grundes, bei welchem statt πάρεστιν das gewichtigere πεπλήρωται eintritt.

V. 10. Ὡς δὲ ἀνέβ.) Aor. plusquamperfectisch. Vrgl. z. 6, 22. — ὡς ἐν κρυπτῷ) nicht öffentlich (φανερῶς, vrgl. Xen. Anab. 5, 4, 33.: ἐμφανῶς, statt dessen hernach ἐν ὄχλῳ steht), sondern *wie heimlich* (*incognito*), nicht im Karavanenzuge, sondern so dass sein Reisen einem *heimlichen* Reisen verglichen werden kann, mithin ganz anders, als sein letzter Einzug am Osterfeste ward. Vrgl. zu ὡς *Bernhardy* Synt. p. 279. Anders 1, 14. (gegen *B. Crus.*), Einen andern *Weg*, welchen Jesus genommen habe (*de Wette*, *Krabbe*, *Wieseler* u. Aeltere), ergiebt der Context nicht, welcher ihn nur ohne Reise-*Gesellschaft* darstellt. *Baur* (auch *Hilgenfeld*) findet in οὐ φαν., ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ sogar *Doketismus* (ausserdem noch 8, 59. 10, 39.), — welchen man freilich auf *solche* vermeintliche Spuren hin leicht genug finden kann. S. dagegen *Brückn.* — Diese Reise führt Jesum auf immer (bis zu seinem Tode) aus Galiläa, und *in so fern* ist dieser Wegzug aus Galil. mit Matth. 19, 1. parallel; aber auch *nur* in so fern. Im Uebrigen ein völlig verschiedener Geschichtszusammenhang, und ein verschiedener Zweck (Osterfest). Wieder auf andere Weise völlig verschieden ist der Reisebericht Luk. 9, 51 ff. Die Annahme, dass Jesus zwischen dem Hüttenfeste und der Tempelweihe wieder nach Galil. zurückgekehrt sei (*Ammon*, *Lange;* s. z. 10, 22.), ist von der Harmonistik erzwungen, welche mit jeder Vereinigung des Johanneischen und des synoptischen Berichts von der letzten Reise Jesu aus Galiläa nach Judäa ihre Schranken überschreitet.

V. 11 f. Οὖν) da er nicht mit den Galiläischen Festzügen kam. — οἱ Ἰουδαῖοι) die hierarchische Opposition. — Ihr *Suchen* ist ein *böswilliges*, nicht blos das der fruchtlosen Neugierde (*Luthardt*); s. V. 1. 13. Des *Volkes* Ur-

theil über ihn war ein *getheiltes*, und ward nicht frank und frei, sondern schüchtern und nur halblaut (γογγυσμός, *Gemurmel*) zu äussern gewagt. — Bemerke den Wechsel des Numerus: ἐν τοῖς ὄχλοις: *in den Volkshaufen*; τὸν ὄχλον: *das Volk*. — ἀγαθός) *brav*, ein Ehrenmann, kein Volksverführer, welcher die Leute fälschlich glauben macht, er sei der Messias. Vrgl. Matth. 27, 63. — ἐκεῖνος) vom *Abwesenden*, s. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 559. *Kolster* in *Schneidew*. Philolog. 1850. p. 203.

V. 13. wird gewöhnlich (so auch *Lücke* u. *de Wette*, nicht *B. Crus.* u. *Brückn.*) nach *Augustin.* nur auf die *günstig* urtheilende Parthei bezogen. Um so willkürlicher, da diese zuerst aufgeführt war, und da der allgemeine Ausdruck ἐλάλει περὶ αὐτοῦ einer solchen Beschränkung durchaus entgegen ist; οὐδεὶς bis αὐτοῦ kann nur dem γογγυσμὸς — ἐν τοῖς ὄχλοις V. 12. entsprechen, welcher sich auf *beide* Partheien bezieht. *Beide* trauten den Hierarchen nicht; auch der feindlich Urtheilende fürchtete sich, da, so lange sich jene noch nicht *officiell* entschieden hatten, ein *Umschlag* ihrer Stimmung denkbar war. Treues Gepräge schlechter Jesuitischer Volksbeherrschung. — διὰ τὸν φόβον) wegen der *obwaltenden* Furcht.

V. 14. Τῆς ἑορτ. μεσ.) *als das Fest in der Mitte war*, ἤγουν τῇ τετάρτῃ ἡμέρᾳ (etwa)· ἑπτὰ γὰρ ἡμέρας (doch s. z. V. 37.) ἑώρταζον αὐτήν, *Euth. Zig.* Jesus, schon vor diesem Zeitpunkte in Jerus. anwesend, aber in der Verborgenheit, tritt jetzt im *Tempel* auf. Dass er erst jetzt *nach Jerus. gekommen* sei, sagt der Text nicht. μεσοῦν (vrgl. Ex. 12, 29. Judith 12, 5. 3. Makk. 5, 14.) nur hier im N. T., aber sehr gangbar bei Classikern, s. d. *Lexica*. Dass der Tag grade der Fest-*Sabbath* gewesen (*Harduin, Kuinoel. Wieseler* Synopse p. 309. 329.), steht dahin, da μεσούσης doch nur ein *ungefährer* Ausdruck ist.

V. 15. Οἱ Ἰουδαῖοι) wie V. 11. 13., nicht Leute aus dem Volke (*Tholuck*). Das Lehren Jesu macht selbst auf die hierarchischen Gegner den Eindruck der *Verwunderung*, aber welcher? nicht über die Macht seiner Wahrheit, sondern — *dass er gelehrt sei ohne studirt zu haben!* Und mit der Frage *darnach* binden sie mit ihm an, — auf das, *was* er gelehrt hat, nicht eingehend. Die *Concession* freilich, welche in ihrer Frage liegt, noch dazu dem Volke gegenüber, ist nur aus dem wirklichen Eindrucke zu erklären, welches das Interesse ihres Gelehrtendünkels auf's Tiefste getroffen haben muss, so dass sie wirklich *erstaunt*, nicht *klüglich rechnend*, ihre Frage thun. — γράμματα)

nicht *Schriften des A. T.* (*Grot.* u. V.), sondern *literas,* (theologische) *Wissenschaft.* Deren Kenntniss hatte Jesus ohne Zweifel durch Schriftauslegung in seiner Rede bewährt. Vrgl. Act. 26, 24. Plat. Apol. p. 26. D.: οἴει αὐτοὺς ἀπείρους γραμμάτων εἶναι, u. d. Stellen b. *Wetst.* Vrgl. διδάσκειν γράμματα vom Lehrer: *Dissen* ad Dem. de Cor. p. 299. — μὴ μεμαθ.) sc. γράμματα, — etwa in einer Rabbinenschule, wie Paulus bei Gamaliel. Die Sanhedristen *wissen* (ohne Zweifel durch Erkundigung nach seinem Lebensgange), dass er nicht studirt hat. Wichtig gegen alte und neue Versuche, Jesu Weisheit aus menschlicher Bildungsschule herzuleiten.

V. 16. Jesus löst ihnen sofort das Räthsel. Das widersprechende Verhältniss: Gelehrtheit eines Ungelehrten, würde nur dann in meiner Lehre zu befinden sein, wenn sie *meine* Lehre wäre u. s. w. — ἡ ἐμὴ und οὐκ ἐ. ἐμή in verschiedener Sinnbeziehung: die Lehre, *die ich vortrage,* und: sie ist nicht *mein Eigenthum,* sondern *Gottes;* in wie fern, s. V. 17. — τοῦ πέμψ. με) *pragmatische* Bezeichnung, da der Sender dem Gesandten mittheilt, was er in seinem Namen zu sagen hat. — οὐκ — ἀλλά) auch hier nicht: *non tam — quam* (*Wolf, Rosenm.* u. M.), sondern schlechthin ausschliessend.

V. 17. *Bedingung, diess zu erkennen,* ist: dass man *gewillt sein,* die sinnliche Richtung und Selbstbestimmung haben muss, *den Willen Gottes zu thun.* Wem diess gebricht, dem fehlt die ethische Harmonie mit Gott, und somit ist ihm die göttliche Lehre etwas Fremdes und Heterogenes, welches als göttlich zu erkennen er in seiner ungöttlichen Willensrichtung keine Anknüpfung und Vermittelung hat; diese Erkenntniss ist ihm eine moralische Unmöglichkeit. Dagegen ist die sittliche Richtung auf die Befolgung des göttlichen Willens der subjective Factor der Erkenntniss der göttlichen Lehre als solcher, weil sich ihm letztere vermöge der sittlichen Uebereinstimmung ihres Wesens mit seinem Wesen sofort als göttlich unzweifelhaft zur Ueberzeugung bringt. Vrgl. Plat. Lys. p. 214. B.: ὅτι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη ἀεὶ φίλον εἶναι. Nur der Form nicht der Sache nach verschieden von dem θέλειν τὸ θέλημα τ. θεοῦ ποιεῖν ist τὴν ἀγάπην τ. θεοῦ ἔχειν ἐν ἑαυτῷ 5, 42., denn jenes ist die sittliche Seite der Liebe Gottes. Hiernach liegt allerdings in u. St. das *testimonium internum,* aber nicht im gewöhnlichen dogmatischen Sinne für den bereits Gläubigen, sondern für die noch nicht Gläubigen, denen die göttliche Lehre entgegenkommt. — Das θέλη

steht nicht überflüssig (*Wolf*, *Loesn.* u. M.), sondern ist grade der *Nerv* des Verhältnisses; man beachte die „suavis harmonia" (*Beng.*) in θέλῃ — θέλημα. Das θέλημα αὐτοῦ aber darf weder auf eine bestimmte *Offenbarungsform* desselben (die alttestamentliche, *Chrys.*, *Euth. Zig.*, *Bengel* u. M. auch *Tholuck*), noch auf eine bestimmte *Forderung* (die des Glaubens an Christum, *Augustin.*, *Luther*, *Erasm.*, *Lampe*, *Ernesti*, *Storr*, *Weber* Opusc. u. M.) beschränkt werden (vrgl. den an sich richtigen Satz des Augustin.: *intellectus* est merces *fidei*), was rein willkürlich geschähe, sondern es muss in seiner ganzen Allgemeinheit belassen werden, *das was Gott will*, wie oder wo oder was dieser Wille fordere. — περὶ τῆς διδ.) von der in Frage stehenden Lehre, V. 16. — ἐγὼ ἀπ' ἐμαυτοῦ) *ich von mir selbst her*, starke Bezeichnung des Gegentheils von ἐκ τοῦ θεοῦ. Vrgl. 5, 30.

V. 18. Dass ich aber *nicht* ἀπ' ἐμαυτοῦ rede — dafür das *charakteristische Merkmal*, welches in syllogistischer Form dargelegt wird. — τὴν δόξ. τ. ἰδ. ζητ.) nämlich bei Anderen. Vrgl. 5, 41. — ὁ δὲ ζητῶν etc.) *Propositio minor und Schlusssatz*, welcher letztere statt der *Negation*: „der redet nicht aus sich selbst" die *Position* ausspricht: „der ist wahrhaftig u. s. w." Diese Position aber ist *logisch richtig*, theils an sich, da das ἀφ' ἑαυτοῦ λαλεῖν im ganzen Zusammenhange als ein Unwahres und Unsittliches (*Grot.*: „sua cogitata proferens, cum Dei mandatum prae se ferat") gedacht ist, theils den Hierarchen und einem Theile des Volks gegenüber, welche Jesum für einen *Verführer* hielten. Beachte übrigens, dass die *Form* von ὁ δὲ ζητῶν etc. zwar die eines *allgemeinen* Satzes ist, dem Obersatze ὁ ἀφ' ἑαυτοῦ λαλῶν etc. entsprechend, dass sie aber lediglich vom Verhältnisse *Jesu* abstrahirt ist, und daher *kein Anderer als Er* charakterisirt wird. — ἀδικία) *improbitas*, *unsittliches Wesen*, ein tieferer Gegensatz von ἀληθής, als ψεῦδος, wofür es irrig τινὲς b. *Euth. Zig.*, *Grot.*, *Beng.*, *B. Crus.*, *Maier* u. V. nehmen, was durch die ungenaue Uebersetzung der LXX. Hiob 36, 4. (Ps. 52, 4. Theod. Mich. 6, 12.) nicht zu rechtfertigen ist. Die ἀδικία ist der innerliche (ἐν αὐτῷ) ethische Grund des ψεῦδος. Vrgl. zum Gegensatz von ἀλήθεια und ἀδικία Rom. 1, 18. 2, 8. 1. Kor. 13, 6. 2. Thess. 2, 12.

V. 19. Die Annahme einer nicht berichteten *Zwischenrede* der Juden zwischen V. 18. u. 19. (*Kuinoel* u. M.), oder eines Zwischen-*Actes* (*Olsh.*), ist grundlos. Der Gang ist so: Jesus hat die Judenfrage V. 15. durch V.

16—18. vollständig beantwortet. Jetzt aber *ergreift er selbst die Offensive*, indem er ihnen den feindseligen letzten *Grund* aller ihrer Angriffe und Vexationen, *dass sie nämlich seinen Tod herbeizuführen beabsichtigten*, vorhält, und ihnen aufdeckt, *wie völlig unberechtigt* ihrerseits diese Absicht sei. — Das Fragezeichen gehört hinter das erste τὸν νόμον; dann fällt mit dem einfachen καί die Aussage ihres widersprechenden Verhaltens nachdrücklich ein. — οὐ Μωϋσῆς etc.) Der Accent liegt auf *Μωϋσ.*, als die grosse, hochgefeierte Auctorität, welche zum Gehorsam so sehr verpflichten müsste. — τὸν νόμον) *ohne Beschränkung*, also weder blos das *Verbot des Tödtens* (*Nonnus*, *Storr*, *Paulus*), noch gar das *Sabbathsgesetz* (*Kuinoel*, *Klee*). — καὶ οὐδεὶς ὑμ. ποιεῖ τ. νόμον) So seid ihr also selbst sämmtlich dem Gerichte des Gesetzes verfallen, und solltet, statt mich umbringen zu wollen (als Gesetzübertreter), euch selbst für schuldig erkennen. — τί) d. i. *mit welchem Rechte!*

V. 20. Diese Unterbrechung, auf welche in der Fortsetzung der Rede Jesu V. 21 ff. scheinbar (aber s. z. V. 21.) keine Rücksicht genommen wird, ist ein charakteristischer Zug der Ursprünglichkeit. — ὁ ὄχλος) *die Volksmenge* (verschieden von den Ἰουδαίοις), unbefangen, und mit der Absicht der Hierarchen, sofern sie auf den Tod Jesu hinauslief, unbekannt, meist wohl aus Festpilgern bestehend. — δαιμόνιον) welches dir solche verkehrte Gedanken bösen Argwohns verursacht. Vrgl. 8, 48. 10, 20. Aeusserung nicht des Uebelwollens, sondern des *Befremdens*, dass ein Mann, welcher so trefflich lehre, so etwas, was sie für moralisch unmöglich und für Uebertreibung seiner Einbildung halten, denken könne. Das müsse, meinen sie, eine dämonische fixe Idee sein.

V. 21 f. Ἀπεκρίθη) Die *Antwort* Jesu an den ὄχλος enthält zwar keinen bestimmten Bescheid auf die gethane Frage, wohl aber geht sie dahin, dem Volke fühlbar zu machen, dass an dem gegen ihn statt findenden Mordplane *Alle* ihren Schuldantheil hätten und Keiner davon ausgenommen sei, da ja jenes Eine Werk, welches er unter ihnen gethan, *Allen* befremdlich sei und ihren ungerechten Zorn erregt habe. So benimmt er dem Volke die Sicherheit eigener Unschuld, aus welcher Sicherheit heraus es seine Frage gethan hatte. — ἓν ἔργον) nämlich die Sabbathsheilung 5, 2 ff., das einzige Wunderwerk, *welches er in Jerus. gethan hatte* (gegen *Weisse*), und für welches die Erinnerung des eclatanten Sabbathsbruchs noch rege genug war (gegen *B. Bauer*). — καὶ πάντες θαυμάζετε)

πάντες dem *ἕν* correlat: und ihr *Alle* verwundert euch, nämlich wie ich es *als ein Sabbathswerk* habe thun können (5, 16.); es ist der Gegenstand eures *allgemeinen Befremdens!* Ausruf der Missbilligung. In *θαυμ.* den Begriff des *Erschreckens* (*Chrys.*, *Tholuck* u. M.), der *Indignation* (*Grot.*) u. dergl. zu legen, geschieht vorgreifend (V. 23.). — *διὰ τοῦτο*) von *Theophyl.* und den meisten Neueren (auch *Lücke, Tholuck, Olsh.*, *de Wette, B. Crus.*, *Maier, Lachm.*, *Tisch.*; unter den Aelteren *Beza, Casaub.*, *Homberg, Maldonat.*, *Wolf*, *Kypke* u. M.) zu *θαυμάζετε* gezogen (vrgl. z. Mark. 6, 6.), haben *Chrys.*, *Nonnus*, *Euth. Zig.*, *Luther, Aret.*, *Grot.*, *Corn. a Lap.*, *Jansen, Beng.*, *Luthardt* u. d. meisten Aelteren in richtigem Gefühle an die Spitze von V. 22. gestellt; denn zu *θαυμ.* gezogen ist es schleppend und überflüssig, und hat die sonstige Weise des Joh., mit *διὰ τοῦτο* nicht zu schliessen, sondern anzufangen (5, 16. 18. 6, 65. 8, 47. al., s. *Schulz* z. *Griesb.* p. 543.), wider sich. Nur hätte man es weder als *überflüssig* nehmen sollen (*Euth. Zig.*), noch als *elliptisch*: darum *höret* oder *wisset* (*Grot.*, *Jansen*, auch *Winer* §. 7. 3.); Ersteres ist unmöglich, Letzteres nicht Johanneisch. Vielmehr ist es mit *Beng.* u. *Luthardt* nach *Cyrill.* mit dem folgenden *οὐχ ὅτι* in Beziehung zu setzen, aber so, dass *διὰ τοῦτο*, wie immer bei Joh., wo *ὅτι* folgt (s. z. 10, 17.), auf den *vorhergehenden* Gedanken bezüglich ist, und *ὅτι* eine nähere Exposition des mit *διὰ τοῦτο* gemeinten Verhältnisses einführt: *deswegen* — — *weil nämlich*, oder mit der Negation wie hier: *deswegen* — — *nämlich nicht weil*. Im vorherigen Ausruf nämlich (*κ. πάντες θαυμάζετε*) lag die *Missbilligung* des Befremdetseins der Juden über jenes Sabbathswerk, der Gedanke also, dass sie sich nicht darüber wundern, sondern ein richtigeres Urtheil darüber haben sollten. Und darauf bezieht sich nun *διὰ τοῦτο*. Die *Beschneidung*, welche ihnen Mose gegeben, sei bestimmt, sie eines Bessern zu belehren, nämlich nicht weil sie ihnen Mose als *Mosaisches*, sondern weil er sie als *patriarchalisches* Institut ihnen gegeben habe, wornach dieselbe dem Sabbathsinstitute vorgehe und auch am Sabbath verrichtet werde, wornach denn aber auch das weit grössere Werk, die Gesundmachung eines ganzen Menschen, am Sabbath erlaubt sein müsse und keinen Grund abgeben könne, darüber aufgebracht zu sein. Demnach ist zu erklären: *Deshalb* (damit ihr statt eures grundlosen *θαυμάζειν* ein richtiges Urtheil über jenes *ἔργον* haben sollet) *hat Mose euch die Beschneidung gegeben, nämlich nicht weil sie* (erst) *von*

ihm selbst herrührt, sondern (schon) *von den Vätern, und* (in Folge dieser altpatriarchalischen Heiligkeit, welcher der Sabbath weichen muss) *beschneidet ihr am Sabbath einen Menschen* *). Es ergiebt sich aus dieser Erklärung zugleich, dass οὐχ ὅτι — πατέρων durchaus nicht die Natur einer *Parenthese* hat (so gewöhnlich, auch *Lachm.*), bei deren Annahme man übrigens theils richtig den Ausdruck der den Sabbath *überwiegenden Geltung* der Beschneidung erkannt, theils aber auch zusammenhangswidrig eine *Herabsetzung* derselben als traditioneller Einrichtung gefunden (*Paulus*, *B. Crus.*), theils nur eine (zwecklose) *Berichtigung* (*de Wette*) oder *historische* Bemerkung gesehen hat. — Μωϋσῆς) Lev. 12, 3. — οὐχ ὅτι) nicht wie 6, 46. — ἐκ τοῦ Μωϋσέως) statt ἐξ αὐτοῦ wiederholt Jesus den *Namen*, was dem Gedanken einen stärkern Ausdruck giebt. S. *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 6, 1. ad Anab. 1, 6, 11. — ἐκ τῶν πατέρων) Gen. 17, 10. 21, 4. — ἐν σαββ.) wenn es der achte Tag ist. Vrgl. die Rabbin. Stellen b. *Lightf.* Es steht mit Emphase an der Spitze.

V. 23. Περιτομήν) nachdrücklich voran, dem ὅλον ἄνθρωπον im Nachsatze entsprechend. — ἵνα μὴ λυθῇ etc.) *damit nicht* (durch Aufschub der Handlung) *gebrochen werde das Gesetz Mosis*, so fern es nämlich die Beschneidung am achten Tage gebietet. Falsch *Jansen*, *Beng.*, *Seml.*, *Paulus*, *Kuinoel*, *Klee:* ἵνα μή heisse: *ohne dass*, und ὁ νόμ. Μωϋσ. gehe auf das *Sabbathsgesetz*. — ὅτι ὅλον ἄνθρ. ὑγ. ἐπ. ἐν σαββ.) Der Accent des Gegensatzes liegt in ὅλον ἄνθρ., dem bei περιτομήν zu denkenden *einzelnen Gliede* gegenüber. Schon deshalb ist nicht mit *Kling* in d. Stud. u. Krit. 1836. p. 157 f. der Gegensatz des *Verwundens* und *Gesundmachens* zu finden, aber auch nicht mit *B. Crus.* der Gegensatz des *gesetzlichen Interesses* (in welchem die Beschneidung geschehe) und des Interesses *für den Menschen selbst;* ähnlich *Grot.*

---

*) Zwar *ist* die patriarchalische Periode die der *Verheissung*, aber diese Seite derselben wird hier nicht *hervorgehoben*, daher nicht mit *Luthardt* zu sagen ist, Jesus stelle Verheissung und Gesetz einander gegenüber wie Paulus Gal. 3, 17. Davon giebt der Text keine Andeutung. Nach dem Texte liegt vielmehr in οὐχ ὅτι etc. nur die Nachweisung, dass bei Collision des Beschneidungs- und des Sabbaths-Instituts das erstere vorgehen müsse, und zwar weil es, obwohl von *Mose* gegeben, doch bereits *patriarchalischen* Ursprungs ist, und daher wegen dieser ältern Heiligkeit keinen Eintrag durch das Sabbathsgesetz erleiden darf.

In ὑγ. ἐποίησα ferner muss nothwendig ein Analogon dessen, was durch die Beschneidung geschieht, ausgedrückt, mithin letztere ebenfalls als eine *Kur und Heilmachung* aufgefasst sein, und zwar nicht in Betreff der nachfolgenden *Heilung der Wunde* (*Cyrill.*, *Lampe*), da περιτ. das Beschneiden selbst, nicht dessen Heilung bezeichnet, auch nicht in Betreff des *medicinischen Zweckes* der Beschneidung (*Rosenm.*, *Kuinoel*, *Lücke*, *Lange;* vrgl. Philo dè circumcis. II. p. 210 ff., s. *Winer* Realw.), welcher weder im Gesetze noch in der religiösen Volksanschauung lag, sondern in Betreff der *Rein- und Heiligmachung*, welche (durch die Entfernung der Vorhaut) an dem Gliede vollzogen wurde *). In diesem (theokratischen) Sinne wird durch die Beschneidung ein einzelnes *Glied gesund* gemacht: Christus hat durch die Heilung des Paralytischen *einen ganzen Menschen*, d. h. einen Menschen *am ganzen Körper*, *gesund* gemacht. Die Berechtigung hierzu beruht auf einem Schluss *a minori ad majus;* hat das Geringere schon das Recht, am Sabbath nicht unterlassen zu werden, wie viel mehr das Grössere und Wichtigere! ὅλον ἄνθρ. mit *Euth. Zig.*, *Beza*, *Corn. a Lap.*, *Beng.* u. *Olsh.* auf Leib *und Seele* zu beziehen, im Gegensatz der σάρξ, an welcher die Beschneidung geschehe, ist dem Zusammenhange, nach welchem sich die Sabbathsfrage nur auf die *leibliche* Heilung bezieht, und der Heilungsgeschichte selbst fremd, nach welcher Jesus den Gesundgemachten 5, 14. nur *warnt.*

V. 24. *Der äussern Erscheinung zufolge* stellte sich die Handlung nach der Jüdischen Ansicht allerdings als Sabbathsbruch dar; aber *die gerechte Beurtheilung* war die, zu welcher eben Jesus angeleitet hatte. Ueber ὄψις, *id quod sub visum cadit*, *res in conspicuo posita*, s. *Lobeck* Paralip. p. 512.

V. 25 ff. Οὖν) in Folge dieser freimüthigen Verantwortung. — Diese Ἱεροσολυμῖται, verschieden von jenem unbewanderten ὄχλος V. 20., wissen um das Verhältniss der hierarchischen Opposition Bescheid, sind verwundert, dass die Sanhedristen ihn so frank und frei reden lassen, und fragen sogar: μήποτε etc.), *doch nicht etwa wirklich erkannt haben* u. s. w. — Aber diese Frage ist

*) Vrgl. *Bammidbar* R. XII. f. 203. 2.: „praeputium est vitium in corpore." Dieser Anschauung, welcher die Vorhaut etwas Unreines ist, u. welche erst der spätern Zeit angehört (*Ewald* Alterth. p. 110.), entspricht auch die Idee der *Herzens*beschneidung, welche sich bei den Propheten und im N. T. findet.

nur ein augenblicklich ausgeschlagener Gedanke, welchen sie logisch selbst widerlegen. — πόθεν ἐστιν) bezeichnet nicht den *Geburtsort*, der ja bei Jesu (V. 41.) und beim Messias (V. 42.) bekannt war, sondern die *Herkunft*, und zwar nicht die *entferntere* (die als *Davidisch* beim Messias unbezweifelt war, V. 42.), sondern die *nähere*, Vater, Mutter, Familie. Vrgl. Hom. Od. ρ, 373.: αὐτὸν δ' οὐ σάφα οἶδα, πόθεν γένος εὔχεται εἶναι. — ὁ δὲ Χ.) Gegensatz von τοῦτον, daher an der Spitze. Die Volksmeinung, dass des wahren Messias nächste Herkunft unbekannt sein werde, wenn er komme, ist nicht weiter geschichtlich documentirt, ist aber theils aus dem Glauben an seinen göttlichen Ursprung (*Bertholdt* Christol. p. 86 f.), theils aus dem Dunkel, in welches die Davidische Familie herabgesunken war, begreiflich, und wurde wahrscheinlich auch durch Ausdeutung einiger Schriftstellen, wie Jes. 53, 8. Mich. 5, 2. unterstützt. Die von *Tholuck* (doch nicht in d. 6. Aufl.), *Lücke* u. *de Wette* hieher gezogenen Stellen aus Justin. (c. Tryph. p. 226. 268. 336. ed. Col.) passen nicht, da sie nicht von einer unbekannten *Herkunft* des Messias reden, sondern davon, dass vor seiner Salbung durch den Elias seine *Messiasschaft* ihm selbst und Anderen unbekannt sein werde. Eben so wenig gehört hieher der Anfang des Evangel. Marcion's (b. *Thilo* p. 403.) oder gar Rabbinische Stellen b. *Lightf.* u. *Wetst.*

V. 28 f. Die Aeusserung V. 27., in welcher sich zu erkennen gab, wie verschlossen noch diesen Leuten durch ihre ganz äusserliche Beurtheilungsweise sein höheres Wesen und Wirken geblieben war, erhöht den Affect Jesu, so dass er — zum feierlichen Schluss dieser Rede-Scene — *schreiend laut* seine Stimme erhob (ἔκραξεν, vrgl. 1, 15. 7, 37. 12, 44.), während er im Tempel lehrte und sprach: κἀμὲ οἴδατε etc. Das ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων war zwar an sich entbehrlich (s. V. 14.), gehört aber zur *Staffage* des feierlichen Moments, welcher mit ἔκραξεν eintritt, und letzteres ist ein Zug der *Originalität*. — κἀμὲ οἴδατε etc.) d. i. *sowohl meine Person kennet ihr, als auch kennet ihr meine Herkunft*. Da die Leute diese Kenntniss wirklich hatten, und da die göttliche Sendung Jesu von seinem menschlichen Wesen und Ursprung unabhängig war, Jesus selbst aber nur in Betreff seiner göttlichen Sendung die Kenntniss ihnen abspricht (s. d. Folgende), so ist im Contexte weder zur *fragenden* (*Grot.*, *Lampe*, *Seml.*, *Storr*, *Paulus*, *Kuinoel*, *Luthardt*), noch zur *ironischen* Auffassung (*Calvin*, *Beza* u. V. auch *Lücke*, *Tholuck*, *Olsh.*, *B. Crus.*)

Grund vorhanden, und noch weniger ist der *Vorwurf*, dass sie seine *göttliche* Wesenheit und Herkunft kenneten, aber boshaft *dissimulirten* (*Chrys.*, *Nonnus*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Maldonat.* u. M.), herauszulesen. Nein, Jesus *concedirt* jenes äusserliche Kennen, welches sie V. 27. von ihm ausgesagt hatten, deckt ihnen aber dann das höhere Verhältniss seiner Sendung auf, welches ihnen *unbekannt* sei. — *καὶ ἀπ' ἐμ. οὐκ ἐλήλ.*) *und* — wenngleich ihr aus dieser eurer Bekanntschaft schliessen zu müssen glaubet, ich sei nicht der Messias, sondern aus eigener Selbstbestimmung aufgetreten — *von mir selbst bin ich nicht gekommen.* *καί*, wie *atque*, reiht einen *adversativen* Gedanken an, *und doch.* S. *Hartung* Partikell. I. p. 147 f. Man spreche das *und* mit Nachdruck aus und denke einen Gedankenstrich darnach. Vrgl. *Stallb.* ad Plat. Apol. p. 29. B. *Wolf* ad Leptin. p. 238. — *ἀλλ' ἔστιν ἀληθινὸς* etc.) *sondern es ist ein Rechter, der mich gesandt hat, welchen ihr* (eures Theils) *nicht kennet* *). *ἀληθινός* ist weder *verax* (*Chrys.*, *Euth. Zig.*, *Luther*, *Stolz*, *Kuinoel*, *Klee*, *Tholuck*, *B. Crus.* u. M.), noch steht es für *ἀληθῶς* (*Heum.*, *Eckerm.*, *Morus*), sondern nach beständigem Johann. Gebrauche: *ein rechter, ächter*, in welchem *die Idee realisirt ist;* das Substantiv dieses Attributs aber ist nicht *πατήρ*, welches *Grot.* aus *πόθεν* entnimmt, sondern es ist nach dem nächsten Contexte aus *ὁ πέμψας με* herauszunehmen, nämlich *πέμπων*: *ein ächter Sender*, ein Sender *in höchster Realität* (vrgl. *Matthiae* p. 1533. *Kühner* II. p. 602.). *ἀληθ.* *absolut* zu nehmen vom *wahren*, *wesenhaften Gott* (*Olsh.*, vrgl. *Kling*: einer dessen Wesen und Thun lauter Wahrheit ist) geht deshalb nicht, weil *ἀληθινός* im Johann. Sinne kein selbstständiger Begriff ist, sondern erst durch das Substantiv, von welchem es ausgesagt wird, seine Bestimmtheit erhält. — V. 29. *Ich* (Gegensatz gegen *ὑμεῖς*) *kenne ihn, da ich von ihm her bin* (wie 6, 46.), *und* kein Anderer als *Er hat mich gesandt.* Dieses gewichtige und deshalb selbstständig (nicht von *ὅτι* abhängig) zu nehmende *κἀκεῖνός με ἀπέστ.* giebt den Aufschluss über den höhern Sinn des *πόθεν εἰμί*, welcher den *Ἱεροσολυμίταις* fremd war, und trägt selbst durch *ἐγὼ οἶδα* — *εἰμί* das Siegel der unmittelbaren Gewissheit.

---

*) natürlich in *relativem* Sinne. Hätten sie die rechte und volle Gotteserkenntniss, so würden sie auch den Dolmetscher Gottes erkennen, und ihn nicht um eines solchen Grundes willen wie V. 27. verwerfen. Vrgl. 8, 54 f.

V. 30. *Οὖν*) da er sich so entschieden für den Gottgesandten (Messias, V. 27.) erklärte. — Das *Subject* von *ἐζήτουν* sind die *Ἰουδαῖοι* (Hierarchen), was sich aus dem Inhalt und aus dem Gegensatz V. 31. von selbst versteht. — *καί*) wie V. 28. — *ὅτι οὔπω* etc.) *weil noch nicht die ihm* (von Gott) *bestimmte Stunde* (wo er in die Gewalt seiner Feinde fallen sollte) *gekommen war*. Grund der höhern religiösen Geschichtsanschauung, welcher die nächste geschichtliche Ursache, dass man sich aus Besorgniss vor der Christo geneigten Volksparthei (V. 31.) jetzt noch nicht an ihm vergriff (vrgl. Matth. 26, 5.), weder verneint noch ausschliesst. Aber die Fäden, an denen die äussere Geschichte Jesu verläuft, weiss Joh. im Himmel geknüpft. Vrgl. *Luthardt* I. p. 160.

V. 31. Nach der Lesart *ἐκ τοῦ ὄχλου δὲ πολλοί* (s. d. krit. Anm.) wird der *ὄχλος* dem Subjecte von *ἐζήτουν* V. 30. nachdrücklicher entgegengesetzt. *δέ* nach drei Worten wegen deren Zusammengehörigkeit, s. *Klotz* ad Devar. p. 378 f. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 397. — *ἐπίστ. εἰς αὐτ.*) nicht blos als *Propheten* (*Tholuck*), oder als *Gottgesandten* (*Grot.*), sondern dem ständigen Sinne des absoluten Ausdruckes gemäss: *als Messias*. Damit streitet das Folgende nicht, worin sie vielmehr aussprechen, dass sie in Jesu ihr Wunder-Ideal vom verheissenen Messias verwirklicht sehen, — wobei *ὁ Χριστὸς ὅταν ἔλθῃ* nicht *eigenen* Zweifel an der Messianität Jesu voraussetzt, sondern den Zweifel der *Gegenparthei*. — *ὅτι*) könnte *grundangebend* für ihr Glauben gemeint sein (*Nonnus: μὴ γὰρ Χριστὸς* etc.). Einfacher: *recitativ*. — *μήτι*) *doch nicht etwa* mehrere Zeichen u. s. w. Sie zählen zu dem Einen Jerusalemischen (V. 21.) die vielen Galiläischen, welche sie, zum Theil wohl Festpilger aus Galiläa, gesehen oder gehört haben (gegen *B. Bauer*).

V. 32 ff. Die anwesenden Pharisäer hören, wie das Volk so beifällig über Jesum murmelte, und bewirken sofort einen Verhaftungsbeschluss des Sanhedrin (*οἱ Φαρισ. κ. οἱ ἀρχιερ.*), welcher Gerichtsdiener abordnet, ihn festnehmen zu lassen. Der Sanhedrin muss grade versammelt gewesen sein. So schnell ist das *ἐζήτουν* V. 30. zum officiellen Beschluss des Collegii gereift. Jesu entgeht die Sache nicht; er erkennt natürlich an den sich einfindenden Gerichtsdienern (die nur ein passliches Moment abzuwarten haben, ihren Befehl auszurichten), was man vorhat, und spricht daher (*οὖν*) was V. 33 f. enthält, in klarer und ruhiger Voraussicht der Nähe seines Todes, welchen er als

Weggang zu Gott (vrgl. z. 6, 62.) bezeichnet. — *μεθ' ὑμῶν*) Jesus redet zur ganzen Versammlung, hat aber vornehmlich die Hierarchen im Auge, vgl. V. 35. — *πρὸς τὸν πέμψαντά με*) Diese Worte sind mit *Paulus* als nicht ursprünglich, sondern als Johanneischer Zusatz zu betrachten, da Jesus nach V. 35 f. das *Ziel* seines Weggehens nicht bestimmt bezeichnet haben kann, sondern räthselhaft gelassen haben muss, etwa wie 8, 22. Hätte er *πρ. τ. πέμψ.* gesagt, so hätten auch die Feinde nach V. 16 f. 28 f. darin die Bezeichnung Gottes nicht verkennen, und nicht auf ein unbekanntes *ποῦ* deuteln können (gegen *Lücke* u. *de Wette*). Selbst die *Verstellung*, „welche thut, als *könnte* sie Jesu Wort nicht verstehen", wäre nach einer so bestimmten Angabe, wie *πρὸς τ. πέμψ. με* ohne Anhalt gewesen (gegen *Luthardt*). — *ζητήσετέ με* etc.) nicht vom *feindlichen* Suchen (*Rupert.*), wogegen 13, 33. ist, aber auch nicht vom Suchen der *Bussfertigen* (*Augustin.*, *Beza*, *Jansen* u. M.), womit die absolute Verneinung des Findens nicht stimmen, und was auch nur auf Einzelne gehen würde, sondern vom *Suchen zur Hülfe und Rettung* (*Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Erasm.*, *Calvin*, *Aret.* u. M.). Diess geht auf die Zeit des göttlichen Strafgerichts über Jerus. (Luk. 20, 16 ff. 19, 43. al), welches in Folge der Verwerfung Jesu kommen musste. Dann meint Jesus, werde sich das Blatt umwenden; nachdem sie ihn den Anwesenden verfolgt und getödtet, würden sie alsdann den Abwesenden*) als Retter zurückwünschen, aber vergeblich. Das Unglückverkündende des *ζητήσετέ με* etc. ist zwar nicht ausdrücklich ausgesprochen, liegt aber in dem Gedanken der *Vergeltung*, den die Worte enthalten, — als ein Räthsel, welches die Geschichte lösen sollte. Vrgl. 8, 21. *Theodor. Heracl.* (?), *Maldonat.*, *Grot.*, *Lücke*, *de Wette*, *Tholuck* fassen das Ganze nur als Bezeichnung der *gänzlichen Trennung*, so dass nichts weiter gesagt werde, als: „*Christum de terris sublatum iri, ita ut inter vivos reperiri non possit*", *Maldon*. Man beruft sich auf die poetischen Stellen Ps. 10, 15. 37, 10. Jes. 41, 12. Allein selbst in diesen ist das Suchen und Finden nicht blose Darstellungsform; hier aber ist diese Entleerung um so unzulässiger, da nicht, wie in jenen Stellen, die *Vernichtung* geschildert werden soll, und da auch die folgenden Worte *καὶ ὅπου*

---

*) und zwar seine Person, *Jesum*, den Verworfenen, nicht den *Messias überhaupt* (*Lampe*, *Kuinoel*, *Neand.*), — welche Deutung den ganzen tragischen Nerv der Rede auflösen würde.

εἰμὶ ἐγὼ etc. zur Darstellung der nicht zu befriedigenden *Sehnsucht* gehören. Analog ist Luk. 17, 22. — *καὶ ὅπου εἰμὶ* etc.) colorirt das tragische *οὐχ εὑρήσ.* noch näher: und wo *ich* (dann) bin, könnet *ihr* nicht hinkommen, um mich nämlich als Retter zu holen. Richtig *Euth. Zig.*: *δηλοῖ δὲ τὴν ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καθέδραν.* Das dem N. T. fremde *εἶμι* (*ich gehe*) ist auch hier nicht zu lesen (gegen *H. Steph.*, *Casaub.*, *Pearson*, *Bengel*, *Wakefield*, *Mich.* u. M.).

V. 35 f. Nicht Spott, sondern Vermuthung, welche sie jedoch selbst nicht für wahrscheinlich halten (daher mit *μή* gefragt), über das ihnen gänzlich räthselhafte Wort. Die freiere Lehrweise Jesu, seine universalistischen Aeusserungen, seine theilweise Nichtbeobachtung der Sabbathsatzungen, konnte wohl einen solchen Gedanken bei ihnen an den unverstandenen Ausspruch knüpfen, um so mehr da unter den Heiden viel neugieriges Interesse sich den orientalischen Religionen, besonders der Jüdischen, zuwendete. Vrgl. den Ap. Paulus in Athen, u. s. *Ewald* Gesch. Chr. p. 54 f. 351. — *πρὸς ἑαυτούς*) gleich *πρὸς ἀλλήλους*, doch so, dass das wechselseitige Sprechen eben nur auf den eigenen Kreis der Leute, im Gegensatz gegen Andere beschränkt wird. S. *Kühner* ad Xen. Mem. p. 238 f. — *ὅτι*) nicht durch ein vorher gedachtes *λέγων* zu ergänzen (*Winer* p. 268.), was willkürlich geschieht, sondern das einfache *da*: wohin will dieser gehen, da *wir* ihn (nach seiner Aussage) nicht finden werden? Es giebt für die *Unbekanntschaft* des *ποῦ* den *Grund*. — *εἰς τ. διασπ. τ. Ἑλλ.*) *in die Zerstreuung unter den Hellenen.* Vrgl. *Winer* p. 169. Das *Subject* der *διασπορά* sind die *Juden**), welche ausserhalb Palästina's *unter den Heiden* zerstreut leben, und letzteres bezeichnet der Genit. *τῶν Ἑλλήν.* Vrgl. 1. Petr. 1, 1. und dazu *Steiger* u. *Huther*. Anders 2. Makk. 1, 27. Das *Abstract*. *διασπορά* aber bezeichnet den Complex der Concreta, wie *περιτομή* u. a. S. 2. Makk. l. l. Da *Ἕλληνες* im N. T. durchgängig die *Heiden*, nicht aber die Hellenisten (Griechische Juden) bezeichnet (auch 12, 20.), so ist es falsch, *τῶν Ἑλλήν.* von *diesen* zu verstehen und als das *Subject* der *διασπορά* zu nehmen (vgl. 2. Makk. l. l.; so *Scalig.*, *Lightf.*, *Hammond*, *B. Crus.*, *Ammon*),

*) nicht die *Heiden*, so dass *ἡ διασπ. τ. Ἑλλ.* gleich *dispersi Graeci* wäre (*Chrys.* u. s. Nachfolger, *Rupert.*, *Maldonat.* u. M.). Treffend dagegen *Beza*: „Vix conveniret ipsis indigenis populis nomen *διασπορᾶς*."

und *διδάσκ. τ. Ἑλλ.*: die *Hellenisten* lehren. Der Gedanke ist vielmehr: Jesus wolle sich doch nicht zu den unter den Heiden zerstreuten Juden begeben, um von da aus mit den *Heiden* anzuknüpfen und deren Lehrer zu werden? So verlief nachmals wirklich die Bekehrungsthätigkeit der *Apostel*. — V. 36. *τίς ἐστιν*) ihr Gedanke genügt ihnen selbst nicht; denn dass sie ihn *suchen* würden, und dass sie nicht *zu ihm kommen könnten*, bleibt ihnen völlig unerklärlich.

V. 37. Da der *achte* Tag (der 22. Tisri) nach Lev. 23, 35 f. 39. Num. 29, 35. Nehem. 8, 18. den sieben eigentlichen Festtagen mit zugezählt wurde (s. *Ewald* Alterth. p. 404.), und da auch *Succah* f. 48. 1. der *letzte* Tag (אחרון) des Festes der *achte* ist, so hat gewiss auch Johannes *diesen* Tag, nicht den siebenten (*Theophyl.*, *Buxt.*, *Reland*, *Paulus*, *Ammon*) gemeint, zumal es überhaupt in späterer Zeit gangbar war, von einer *acht*tägigen Laubhüttenfeier zu reden (2. Makk. 10, 7. Joseph. Antt. 3, 10, 4. Gem. Eruvin. 40. 2. Midr. Cohel. 118. 3.). Dem entspricht auch die Uebersetzung *ἐξόδιον* (*Fest-Ausgang*), durch welche die LXX. die Benennung des achten Tages עֲצֶרֶת (Lev. 23, 36.) ausdrücken. — *τῇ μεγάλῃ*) *dem* (vorzugsweise) *grossen*, feierlichen. Der superlative Begriff liegt in der Beziehung des durch das Attribut ausgezeichneten Tages zu den übrigen Festtagen. Worin die besondere Feierlichkeit desselben *bestanden* habe? Er war eben der grosse Schlusstag des Festes, zur feierlichen Rückkehr aus den Hütten in den Tempel bestimmt (*Ewald* Alterth. l. l.) und als Sabbath (vrgl. 19, 31.) geheiliget nach Lev. 23, 35 f. Die Deutung von *ἐξόδιον* bei Philo de Septenario II. p. 298., dass es der Schluss sämmtlicher Jahresfeste sei, gehört so wenig hieher wie die Bezeichnung יום טוב im Tr. *Succah*, da diess nichts weiter als *Festtag* heisst. Zwar hatte nach Tr. *Succah* (s. *Lightf*. p. 1032 f.) dieser Tag besondere Gebräuche, Opfer, Gesänge, doch wird *nicht mehr* geboten, als ihn zu ehren „sicut reliquos dies festi.“ Seine *μεγαλότης* aber lag eben darin, dass er das ganze grosse Fest zum heiligen Abschluss brachte. — Die *ausdrückliche Bezeichnung* des Tages durch *τῇ μεγάλῃ* entspricht dem feierlichen Auftritte Jesu mit dem grossen Worte der Einladung und Verheissung V. 37. 38. Das Feierliche dieses Auftrittes wird durch *εἱστήκει* (*er stand da*) u. s. w. colorirt, wozu auch das schreiend laute Erheben der Stimme (*ἔκραξε*) gehört. Vrgl. z. V. 28. — *ἐάν τις διψᾷ*

etc.) vom geistlichen Bedürfen und geistlicher Befriedigung, wie in der Rede mit der Samariterin. Wie Jesus *hier* auf *diesen bildlichen* Ausdruck kam, beruht auf sich. Es bedurfte einer besondern Veranlassung dazu nicht einmal, am wenigsten an einem Feste mit seinem Essen und Trinken. *Gewöhnlich* nimmt man als solche die täglichen *Libationen* an, welche an den sieben Festtagen (doch nach R. Juda in Succah 4, 9. auch am achten Tage) zur Zeit des Morgenopfers geschahen, indem nämlich ein Priester in einem goldenen Kruge von drei Log Wasser aus der Quelle Siloah holte, und dieses, so wie ausserdem auch Wein, an der Westseite des Altars in zwei durchlöcherte Schalen unter Lobgesängen und Musik ausgoss. S. *Dachs* z. Succah 4, 1. 9. *Winer* Realw. Die Berücksichtigung dieser Libation *kann*, da sie zu den *Eigenthümlichkeiten* des Festes überhaupt gehörte, auch in dem Fall, wenn sie am achten Tage *nicht* mehr statt fand, gedacht werden, wobei es gleichgültig ist, ob sie aus der antiken Idee der Wasserspende überhaupt (1. Sam. 7, 6. Hom. Od. *μ*, 362. al., so *de Wette*), oder nach den Rabbinen aus Jes. 12, 3. herrührte. Aber die ganze Anknüpfung der Rede Jesu an diese Libation ist um so zweifelhafter, da er vom *Trinken* redet, und diess das *wesentliche* Moment seines Ausspruchs ist.

V. 38. Jenes *πίνειν* vollzieht sich durch den Glauben; daher der Fortschritt der Rede: *ὁ πιστεύων* etc. — *καθὼς εἶπεν ἡ γρ.*) ist Citationsformel, und kann daher nicht zu *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ* gehören, so dass es den *schriftgemässen* Glauben bezeichne (*Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Calov.* u. M.), sondern *ὁ πιστ.* ist Nominat. absol. (vrgl. z. 6, 39), und *καθὼς εἶπεν* etc. gehört zum folgenden *ποταμοὶ* etc., welche Worte als Citat aus dem A. T. bezeichnet werden. Zwar findet sich eine gleichlautende Stelle nicht, aber das Citat ist nur frei dem Gedanken nach aus Elementen verschiedener Stellen zusammengesetzt, besonders Jes. 44, 3. 55, 1. 58, 11. (vrgl. auch Ez. 47, 1. 12. Zach. 13, 1. 14, 8. Joel 3, 1. 23.). S. *Surenh.* *καταλλ.* p. 355 f. Speciell an diejenigen Stellen zu denken, in welchen von einem aus dem Tempelberge ausfliessenden Strome die Rede sei, so dass der Gläubige als lebendiger Tempel dargestellt werde (*Olsh.*), trägt ohne Recht des Contextes ein, und ergiebt eine unpassende Vergleichung (*κοιλίας*). Letzteres auch gegen *Gieseler* (in d. Stud. u. Krit. 1829. p. 138 f.), welchem *Lange* L. J. II. p. 945. gefolgt ist. Auf ein *apokryphisches* oder *verlorenes* kanonisches Dictum (*Whiston*,

Seml., *Paulus* vrgl. auch *Bleek* p. 234. u. in d. Stud. u. Krit. 1853. p. 331.) zu recurriren, ist bei der Freiheit, mit welcher Schriftstellen citirt und verschmolzen wurden, so wie bei dem Mangel jeder anderweiten Spur ausserkanonischer Anführungen in den Reden Jesu bei Joh., unbefugt und unnöthig, wenngleich grade das charakteristische ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ in keiner der obigen Stellen sich findet. Dieser Ausdruck aber: „*aus dessen Leibe*" bot sich im Zusammenhange der bildlichen Darstellung sehr natürlich dar, da von einem, der jenes Wasser *getrunken* hat, die Rede ist. Die weitere Vorstellung ist nämlich: das getrunkene Wasser wird in seinem Leibe zu einem Quell, welcher Flüsse lebendigen Wassers aus dem Leibe (durch den Mund) strömen lassen wird, d. h. ohne Bild: *die göttliche Wahrheit, welche der Glaubende in sein inneres Leben aufgenommen hat, bleibt nicht in ihm selbst verschlossen, sondern wird sich in reicher Fülle auch Anderen mittheilen.* Die Wirksamkeit der Apostel, eines Stephanus u. s. w. sind hierzu der reiche geschichtliche Kommentar. Es erhellt sonach, dass κοιλία nicht das *Innere* oder das *Herz* des Menschen bezeichnet (Prov. 20, 27. Sir. 19, 12. 51, 21., vrgl. d. Lat. *viscera*), sondern ganz in seiner eigentlichen Bedeutung *Bauchhöhle* zu belassen ist, in Conformität des *Bildes*, durch welches der Ausdruck bestimmt wird *). Auch ist das Strömen der Flüsse nicht von der Wirksamkeit auf das *Subject selbst* zu verstehen (*B. Crus.*: „sein Gemüth wird aus der Tiefe heraus unendlich fort Erquickung, Befriedigung haben", vrgl. *Maier*), sondern von der Wirksamkeit *nach aussen*, wie ἐκ τ. κοιλ. beweist, daher der verwandte Spruch 4, 14. nicht gleich ist. Verbindet man ὁ πιστ. εἰς ἐμέ mit πινέτω, so geht αὐτοῦ auf Christum, und als Sinn des Ganzen kommt heraus: „Der Durstige möge zu mir kommen, und der an mich Gläubige

*) Schon *Chrys.* u. seine Nachfolger nahmen κοιλίας gleich καρδίας. Verwechselung des Bildes mit dessen Deutung. Im Bilde ist der eigentliche Sinn von κοιλία festzuhalten, was keine „Ungeschicklichkeit" (*Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 10.), sondern nothwendig ist, vom Text selbst geboten. Wenn aber *Hofm.* selbst einen *innerleiblichen Quellort* des heil. Geistes bezeichnet findet, so wird auch er mit dem Begriffe des Innerleiblichen von der Vorstellung der κοιλία, weil der Text selbst dieses Bild in Concinnität mit dem Bilde des Trinkens gegeben hat, nicht loskommen können, wenn nicht einer dem Texte fremden Delicatesse der concrete Ausdruck des Textes nachstehen und beliebig verwischt werden soll; κοιλία heisst an *keiner* Stelle des N. T. etwas Anderes als *Leib, Bauch.*

möge von mir trinken, denn auf mich bezieht sich das, was die Schrift sagt von einem Strome, der in der Messianischen Zeit von Jehova ausfliessen wird.“ So *Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 229 f. Dagegen entscheidet aber theils, dass der an Jesum Glaubende bereits von ihm *getrunken hat* (6, 35.), so dass also nicht dem Glaubenden, sondern dem Durstenden die Aufforderung, zu trinken, gilt, theils dass der Ausdruck ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ nicht *motivirt* wäre, wenn es auf Jesum, und nicht auf *den* ginge, welcher das πινέτω gethan hat (*Nonn.: διὰ γαστρὸς ἐκείνου*). — ὕδωρ ζῶν wie 4, 10.

V. 39. Johanneische Bemerkung zum Verständniss dieses Spruchs. Jesus habe damit gemeint, dass jene Wirksamkeit nach aussen nicht sogleich, sondern erst *durch den nach seiner Verherrlichung zu empfangenden heiligen Geist* eintreten werde. *Dieser* sei es, welcher die Ströme lebendigen Wassers aus ihnen hervortreiben werde. Die Deutung des Joh., wie sie aus der eigensten Erfahrung stammt, ist *richtig*, da das Princip des christlichen Wirkens in die Gemeinschaft hinein und überhaupt nach aussen nichts Anderes als eben der heilige Geist ist, dieser aber erst nach der Himmelfahrt gegeben wurde, und nun die Gläubigen durch denselben mit neuen Zungen und prophetisch redeten u. s. w. Vorher finden sich solche mächtige Strömungen der Glaubensthätigkeit nach aussen nicht. Der Einwand gegen die Richtigkeit der Joh. Auslegung, dass ῥεύσουσιν ein relatives Futur. sei, und nicht auf das erst künftig eintretende Factum der Geistesausgiessung sich beziehe (*de Wette*), fällt durch die Beachtung des *starken* Ausdruckes ποταμοὶ etc. V. 38., welchen Joh. richtig dahin würdigt, dass er nicht die eigene individuelle Glaubensthätigkeit auf Andere, so weit sie vor dem Geistesempfange möglich war, abbilde, sondern etwas Grösseres und Gewaltigeres, was eben die *vom heil. Geiste* erregten und getragenen *Ströme* des neuen Lebens, die aus den Gläubigen hervordrangen, gewesen sind. Das Starke und Eminente des Ausdrucks (ποταμοὶ etc.) lässt daher ein ποτέ oder drgl. bei ῥεύσουσιν als völlig entbehrlich erscheinen (gegen *Lücke*), und wenn *Lücke* die Johann. Deutung zwar *epexegetisch* richtig, aber *exegetisch* ungenau nennt, so ist dabei übersehen, dass Joh. nicht unter *dem lebendigen Wasser selbst* den heiligen Geist verstanden wissen will, sondern nur *von dem ganzen Ausspruche* sagt, Jesus habe ihn vom heiligen Geiste gemeint, dem christlichen Bewusstsein überlassend, den Geist als das *Agens*, als die

Triebkraft der lebendigen Wasserströme zu denken. — Zu bemerken ist noch, dass zwar die Libation des Hüttenfestes von den Rabbinen als Symbol der Geistesergiessung gedeutet wird (s. *Lightf.*), dass diess aber mit dem Spruche Jesu und dessen Auslegung um so weniger in Verbindung zu setzen ist, je unsicherer überhaupt eine Beziehung der Worte auf jene Libation sich darstellt, s. z. V. 37. — οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα) *nondum enim aderat,* — zur Begründung des οὔ ἔμελλον λαμβάνειν als Ausdrucks des noch *Zukünftigen*. Das ἦν, *er war da* (auf Erden), wird durch δεδομένον (*Lachm.*) richtig glossirt; nur Jesus selbst hatte ihn, und zwar wesentlich und ursprünglich. Uebrigens streitet der Satz nicht mit der alttestamentlichen Geisteswirksamkeit, da an u. St. von dem Geiste, so fern er das Princip des *specifisch christlichen* Lebens ist, geredet wird. In *dieser* Bestimmtheit, mit der *christlich* charismatischen Fülle, war er noch nicht da. Grund: *weil Jesus noch nicht zur Glorie erhoben war*. Er musste erst durch seinen Tod zum Himmel zurückkehren, um den Geist vom Himmel aus zu *senden*, 16, 7. Diese *Sendung* war die Bedingung des nachmaligen εἶναι (adesse). „Die Ausgiessung des Geistes war die Erweisung seiner eingetretenen Ueberweltlichkeit" (*Hofm.* Schriftbeweis I. p. 169.). Bis dahin blieben die Gläubigen an die *persönliche* Erscheinung *Jesu* gewiesen; dieser aber war der Inhaber des Geistes, welcher jetzt noch auf ihn selbst beschränkt und erst nach seinem Hingange zur Mittheilung an die Gläubigen als Stellvertreter Jesu zur Fortführung seines Werks bestimmt war. S. Kap. 14—16.

V. 40—43. Ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν ἀκούσαντες τῶν λόγων (s. d. krit. Anm.) etc. stellt nun am Schluss dieser sämmtlichen Festreden Jesu (V. 14—39.) die verschiedenen Eindrücke zusammen, welche dieselben auf das Volk gemacht hatten, in Bezug auf das Urtheil über die Person Jesu. *Aus dem Volke nun, nachdem man die* (bisher berichteten) *Reden gehört hatte, sagte man* u. s. w. Dieses *erste* Urtheil war das *überwiegende*. Mit ὁ προφήτης ist, wie 1, 21. der Deut. 18, 15. Verheissene gemeint, aber nicht als der Messias, sondern der ihm vorangehende *Prophet*, dessen nähere Bestimmung man auf sich beruhen lässt. — μὴ γὰρ ἐκ τ. Γαλ. etc.) *denn doch nicht aus Gal. kommt der Messias?* γάρ bezieht sich auf die Behauptung der ἄλλοι, und begründet den *Widerspruch* gegen dieselbe, welcher in οἱ δὲ ἔλεγον angedeutet ist. S. *Hartung* Partikell. I. p. 475. Christi Geburt zu *Bethlehem*

war der Menge unbekannt. Joh. aber berichtet alle die verschiedenen Meinungen an u. St. rein objectiv, daher aus dem Mangel einer Berichtigung seinerseits nicht zu vermuthen ist, *ihm selbst* sei die Geburt zu Bethlehem unbekannt gewesen (*de Wette*). *Baur* p. 169. benutzt u. St. (und V. 52.), um dem Verf. das *historische* Interesse bei Abfassung seiner Schrift abzusprechen. Zu viel geschlossen, da jeder Leser die Berichtigung an u. St. unmittelbar selbst und aus eigener Kenntniss bereit hatte. — ἡ γραφή) Mich. 5, 1. Jes. 11, 1. Jer. 23, 5. — ὅπου ἦν Δ.) *wo sich David befand.* Er war zu Bethl. geboren und verlebte daselbst als Hirte seine Jugendzeit. 1. Sam. 16. — *Eine Zwiespältigkeit also entstand im Volke seinethalben.* Vrgl. 9, 16. 10, 19. 1. Kor. 1, 10. Act. 14, 4.; ἐγίνοντο δίχα αἱ γνῶμαι, Herod. 6, 109.

V. 44. Ἐξ αὐτῶν) Einige *aus dem Volke,* natürlich Solche, die der zuletzt angeführten Ansicht angehörten. Der Streit hatte sie erhitzt. — ἀλλ᾽ οὐδεὶς etc.) nach V. 30. durch göttliche Verhütung (ἐπεχόμενος ἀοράτως, *Euth. Zig.*). — Nach *de Wette* (vrgl. auch *Luthardt*) kann es die Meinung sein, dass sie *die schüchternen Gerichtsdiener unterstützen* oder für sie handeln wollten. Eingetragen; nach Joh. hatten sie Lust zu einem *Acte der Volksjustiz,* unabhängig von den Gerichtsdienern; aber die Ausführung unterblieb.

V. 45 f. Οὖν) *also*, in Folge dessen, dass Niemand, und auch sie nicht Hand an Jesum zu legen vermocht hatten. — οἱ ὑπηρέται) In Gemässheit des erhaltenen Verhaftsbefehls waren sie bis jetzt Jesu nahe geblieben, um seiner habhaft zu werden. Aber die Macht seiner Reden, durch welche Gott ohne Zweifel auch das Handanlegen der τινὲς V. 44. verhinderte, hatte den Gerichtsdienern nicht nur die Vollziehung jenes Befehls, sondern auch jede Ausflucht oder Entschuldigung moralisch unmöglich gemacht. — τοὺς ἀρχιερ. κ. Φαρ.) hier durch Nichtwiederholung des Artikels als Eine Kategorie (die Sanhedristen, welche versammelt in der Session zu denken sind) dargestellt. Bei der ersten Erwähnung V. 32. wurden beide Theile mit logischer Emphase aus einander gehalten. S. *Dissen* ad Dem. de cor. p. 373 f. — ἐκεῖνοι) vom nächsten Subject. S. 142. u. *Ast* ad Plat. Polit. p. 417. Lex. Plat. I. p. 658 f. — V. 46. Das an sich entbehrliche ὡς οὗτος ὁ ἄνθρ. hat etwas Feierliches.

V. 47—49. Die Antwort wird von den *Pharisäern* im Sanhedrin gegeben, als von *dem* Theile desselben, wel-

cher am eifrigsten war, über die Orthodoxie und Hierarchie zu wachen. — μὴ καὶ ὑμεῖς) *doch nicht auch ihr,* — Diener des geistlichen Gerichts, die sich nur in strenger Loyalität nach ihren Vorgesetzten zu richten haben. Daher die folgende Frage: *doch nicht einer aus den Sanhedristen ist gläubig geworden an ihn, oder aus den Pharisäern?* Letztere sind als die Classe der *orthodoxen und angesehensten Theologen*, die zum Muster dienen sollen, abgesehen von ihrer theilweisen Mitgliedschaft des Sanhedrin, noch besonders genannt. — ἀλλά) *at*, abbrechend und rasch zur folgenden gegentheiligen Ausrufung überführend, *Kühner* II. p. 439. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 78. — ὁ ὄχλος οὗτος) *dieser Pöbel,* mit grösster Verachtung gesprochen. Das Jesu anhangende Volk steht ihnen vor Augen. Es versteht sich übrigens von selbst, dass die Redenden ihre amtlichen Diener *nicht* mit zum ὄχλος rechnen, sondern klüglich deren Bewusstsein von dem Begriffe des ὄχλος *sondern*, daher die Rede nicht brutal und *empörend für die ὑπηρετάς selbst* ist (gegen *B. Bauer*). — ὁ μὴ γινώσκ. τ. νόμον) da es einen solchen Uebertreter des Gesetzes für den Messias hält. Zu μή s. *Winer* p. 431. — ἐπάρατοί εἰσι) *verflucht sind sie*, dem göttlichen Zorne verfallen! Der *Plural.* ist durch das collective ὁ ὄχλος gerechtfertigt, daher nicht nach τ. νόμον: πιστεύει εἰς αὐτόν (*Kuinoel*) zu suppliren ist. Das ἐπάρ. εἰσι aber ist lediglich als leidenschaftliche *Aussage*, nicht als *Decret* (*Kuinoel* u. M.) zu fassen, als hätte der Sanhedrin jetzt beschlossen, oder wenigstens sofort nach Maassgabe des unbedachten Wortes formulirt (*Luthardt*), was 9, 22. erwähnt ist. Eine solche Bannung des ὄχλος in Masse wäre absurd gewesen. — Ueber die gränzenlose Verachtung des Jüdischen Gelehrtenstolzes gegen die ungelehrte Menge (welche man עם הארץ, im Gegentheil von עם קודש, nannte) s. *Wetst.* u. *Lampe* z. u. St. *Gfrörer* in d. Tüb. Zeitschr. 1838. 1. p. 130. u. Jahrh. d. Heils I. p. 240 ff.

V. 50 f. Die Pharisäer im Sanhedrin hatten sich V. 47—19. so entschieden und leidenschaftlich gegen Jesum ausgesprochen, als ob seine Schuld bereits eine ausgemachte Sache wäre. Dagegen erhebt nun *Nikodemus*, welcher seitdem, dass er mit Jesu die nächtliche Unterredung gehabt (3, 1 ff.), im Stillen ihm zugewendet war, eine Einsprache, in welcher er schlicht und rechtlich die erhitzten Collegen selbst auf das *Gesetz* (s. Ex. 23, 1. Deut. 1, 16 f. 19, 15.) verweist, dessen Erkenntniss so eben dem Volke

abgesprochen war. — πρὸς αὐτούς) zu den Pharisäern V. 47. — ὁ ἐλθὼν — αὐτῶν) *der zu Jesu gekommen war* (3, 1 f.), *obgleich er Einer von ihnen* (den Pharisäern) *war*, 3, 1. — μὴ ὁ νόμος etc.) Den Ton hat ὁ νόμος: doch nicht unser *Gesetz* richtet u. s. w.? Das *Gesetz* zu kennen, hatten sie ja so eben dem Volke abgesprochen, und gingen doch selbst damit um, ganz *gesetz*widrig zu verfahren! — τὸν ἄνθρ.) *den Menschen;* der Artikel markirt den jedesmal in dem gegebenen Falle in Frage tretenden. *Bernhardy* p. 315. — Bei ἀκούσῃ und γνῷ ist nicht ὁ κρίτης zu suppliren, da die Identität des Subjectes zum Gedanken wesentlich ist, sondern das *Gesetz selbst* ist als die (durch den Richter) verhörende und erkennende Instanz gedacht und personificirt. — τί ποιεῖ) *was er thut,* wie sein Thun beschaffen ist.

V. 52. *Doch nicht auch du bist* (wie Jesus) *aus Galiläa?* so dass also deine Sympathie für ihn *eine landsmännische* ist? — ὅτι προφήτης etc.) Der unbedachte Eifer der Leidenschaft führte zu diesem historischen Irrthum; denn abgesehen von der *unbekannten* Herkunft vieler Propheten, war wenigstens *Jonas* (nicht auch Elias, Nahum und Hosea) nach 2. Reg. 14, 25. aus Galiläa. Dieser Irrthum kann weder auf kritischem *) noch auf exegetischem Wege entfernt (*Ebrard:* nicht das Land an sich, sondern der damals es bewohnende Volksstamm sei gemeint), darf aber auch nicht gegen die Aechtheit des Evangel. benutzt werden (*Bretschn.*), da dieser Irrung eine Berichtigung zuzufügen um so weniger nöthig war, als sie Jesum, der *nicht* aus Galiläa war, gar nicht *traf.* Diess zugleich gegen *Baur* p. 169. — Die *Argumentation,* welche in ὅτι προφ. etc. liegt, geht vom Allgemeinen zum Besondern, und ist ein negativer Inductionsschluss.

V. 53. zur unächten Perikope von der Ehebrecherin gehörig. — *Und es ging ein Jeglicher,* nämlich die im Tempel Versammelten, *in sein Haus,* so dass der Schluss der ganzen V. 37 ff. enthaltenen Scene berichtet wird. Mit der Fassung von den *Sanhedristen,* welche unverrichteter Sache aus einander gegangen, streitet 8, 1. (gegen *Grot.*,

---

*) nämlich durch Bevorzugung der Lesart ἐγείρεται, nach welcher man nur das *jetzige* Auftreten eines Propheten aus Galiläa verneint findet (so auch *Tiele* Spec. contin. annotationem in loc. nonnull. ev. Joh. Amsterd. 1853.). Diess ἐγείρεται hätte ja eben nur in der Erfahrung der Geschichte seinen Grund und Sinn, da προφήτης ohne Artikel ganz allgemein ist und nicht den Messias meinen kann.

Lampe u. V. auch *Maier*), und gegen die Beziehung auf die *Festpilger*, welche in ihre Heimath zurückgekehrt seien (*Paulus*), ist 8, 2.

Kap. VIII.

Die Perikope von der Ehebrecherin 1—11. ist ein aus der apostolischen Zeit herrührendes apokryphisches Document, welches, in verschiedenen Textgestaltungen verbreitet, wahrscheinlich schon im zweiten Jahrh. (denn schon Constitutt. Apost. 1, 2, 24. wird auf sein Vorhandensein in der apostol. Tradition hingedeutet) in das Johannesevang. eingefügt, und zu dessen Anknüpfung an das Vorhergehende die Bemerkung 7, 53. hinzugefügt wurde. Dass die Interpolation dieser Perikope aus dem *Evang. sec. Hebr.* geflossen sei, lässt sich nicht mit mehreren älteren Kritikern aus *Papias* b. Euseb. H. E. 3, 39. erweisen; denn in den Worten: ἐκτέθειται (Papias) δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει, ist das ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις der angenommenen Identität entgegen. Aber nur das sehr hohe Alterthum und die sehr frühzeitige Einschaltung des Abschnittes in den Johanneischen Text macht es erklärlich, dass er sich schon in den meisten Codd. der Itala u. in mehreren anderen Verss. findet, dass ferner *Hieron.* adv. Pelag. 2, 17. für seine Existenz, „*in multis et Graecis et Latinis Codd.*" zeugen konnte, dass endlich mehr als hundert der jetzt noch vorhandenen Codd., unter welchen D. F. G. H. K. M. U. sind, die Perikope enthalten. Für ihre Entstehung in der christlichen Urzeit spricht ausserdem ihr *innerer Charakter*, welcher — der Johanneischen Darstellungsweise zwar fremdartig, aber — dem synoptischen Evangelien-Tone ganz entsprechend ist, und weder einen dogmatischen noch einen kirchengeschichtlichen Grund späterer Erfindung im mindesten verräth. Vrgl. *Calvin:* „nihil apostolico spiritu indignum continet." Auch trägt das berichtete Factum ein so starkes Gepräge der Originalität, und ist so gänzlich keinem andern evangelischen Geschichtsstücke nachgebildet, dass es sich schwerlich für eine spätere Legendengeschichte erkennen lässt, zumal da auch seine *innere Wahrheit* bei der Erklärung selbst gegen die vielfach erregten Zweifel sich rechtfertigen wird. *Aber Johanneisch ist die Perikope nicht.* Dafür bürgt schon die auffallende, sichtbar eingedrungene Anknüpfung derselben an das Vorhergehende durch 7, 53.; ferner die fremdartige Störung, mit welcher sie die Einheit des 8, 12 ff. fortgesetzten Actus zerreisst; ferner ihr ganz den synoptischen Berichten ähnlicher

Ton und Charakter, wozu insonders auch das bei Joh. nicht vorkommende Vorlegen einer versuchlichen Gesetzfrage gehört; ferner das Hinausgehen Jesu auf den Oelberg und seine Rückkehr in den Tempel, wodurch man in den *letzten* Aufenthalt des Herrn zu Jerus. versetzt wird (Luk. 21.); ferner das gänzliche Fehlen des Johanneischen *οὖν*, und statt dessen das immer wiederkehrende *δέ*; endlich die nicht Johanneischen Ausdrücke: *ὄρθρου*, *πᾶς ὁ λαός*, *καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς*, *οἱ γραμματ. κ. οἱ Φαρισ.*, *ἐπιμένειν*, *ἀναμάρτητος*, *καταλείπεσθαι* und *κατακρίνειν*. Zu diesen innern Gründen gegen die Authentie des ganzen Abschnittes gesellen sich sehr wichtige äussere, welche beweisen, dass derselbe keineswegs in allen Exemplaren des Johannesevang. Aufnahme gefunden hatte, sondern vielmehr schon seit dem dritten und vierten Jahrh. stillschweigend oder ausdrücklich aus dem kanonischen Texte verwiesen wurde. Denn schon Orig., Apollin., Theodor. Mopsv., Cyr., Chrys., Nonn., Theophyl., Tert., Cypr. u. a. *Väter* (ausser Hier., Ambr., Aug., Sedul., Leo, Chrysol., Cassiod.) nebst den Catenen, schweigen gänzlich von unserer Perikope; Euth. Zig. aber hat und erklärt sie zwar, fällt jedoch das Urtheil: *Χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι τὰ ἐντεῦθεν* (7, 53.) *ἄχρι τοῦ· πάλιν οὖν ἐλάλησεν κ. τ. λ.* (8, 12.) *παρὰ τοῖς ἀκριβέσιν ἀντιγράφοις ἢ οὐχ εὕρηται, ἢ ὠβέλισται. Διὸ φαίνονται παρέγγραπτα καὶ προςθήκη· καὶ τούτου τεκμήριον, τὸ μηδὲ τὸν Χρυσόστομον ὅλως μνημονεῦσαι αὐτῶν.* Unter den Verss. sind es Syr. (in Codd., auch der Nestorianer, u. in den ersten Edd.), Syr. p., Copt. (in d. meisten Handschr.), Ar. Sahid. Arm. Goth. Verc. Brix., welchen die Perikope fehlt. Auch sehr alte und wichtige *Codd.* haben sie nicht, nämlich A. B. C. L. T. X. Δ., unter welchen jedoch A. und C. hier defect sind (nach *Tisch.* aber hat C. die Perikope nicht gehabt; s. dessen Ausgabe des Cod. C. Proleg. p. 31.), und L. u. Δ. einen leeren Raum lassen; andere Codd. verdächtigen sie durch Asterisken oder einen Obelus, oder erklären sie in Scholien (s. b. *Scholz*) ausdrücklich für verdächtig. Ohne Zweifel würde unser eingeschlichenes Apocryphum der alten Kritik weniger auffällig geworden sein, wenn es nicht grade im Evang. Joh., sondern bei einem der Synoptiker, seinen Platz gefunden hätte. *Aber warum nun grade hier?* Will man dieses Räthsel nicht auf eine zufällige, uns unbekannte Ursache zurückführen, u. also ungelöst lassen, so kann die Stellung des Abschnitts daraus begriffen werden, dass eben vorher ein misslungener Verurtheilungsplan der Sanhedristen gegen Jesum berichtet war, und hieran ein neuer, abermals misslungener Versuch, ihn zu stürzen, ganz zweckmässig zu passen schien, — wobei vielleicht eine alte unkritische Tradition, dass Joh. der Verfasser des Fragments sei, jede Bedenklichkeit beseitigte. Aber auch in dieser Beziehung zeigt sich schon früh

die bessernde Kritik. Denn die Codd. 1. 19. 20. al. verweisen die Perikope als zweifelhaften Anhang an das Ende des Evangel.; andere (69. 124. 346.) setzen sie nach Luk. 21, 38., woselbst sie auch, besonders wegen V. 1. u. 2. sich dem geschichtlichen Zusammenhange am besten anschliessen würde. Für *die verschiedenen Recensionen*, in welchen die Exemplare dieses alten Documents umliefen, zeugen die auffallend vielen Varianten, welche grossen Theils nicht das Gepräge der Zufälligkeit und Willkür, sondern das der verschiedenartigen Ursprünglichkeit an sich tragen. Eine eigenthümliche Textgestaltung hat besonders D., woselbst der Abschnitt also lautet: *Ἰησ. δὲ ἐπ. εἰς τ. ὀρ. τ. ἐλ. Ὄρθρ. δὲ π. παραγίνεται εἰς τ. ἱερ. κ. π. ὁ λ. ἤρχ. πρὸς αὐτ. Ἀγ. δὲ οἱ γρ. κ. οἱ Φ. ἐπὶ ἁμαρτίᾳ γυν. εἰλημμένην, κ. στ. αὐτ. ἐν μ. λ. αὐτῷ ἐκπειράζοντες αὐτὸν οἱ ἱερεῖς, ἵνα ἔχωσι κατηγορίαν αὐτοῦ· διδ., αὔτ. ἡ γ. κατείληπται ἐπ. μοιχ. Μωϋσῆς δὲ ἐν τ. νόμῳ ἐκέλευσε τὰς τοιαύτ. λιθάζειν· σὺ δὲ νῦν τί λέγεις; Ὁ δὲ Ἰησ. κ. κ. τ. δ. κατέγραφεν εἰς τ. γ. Ὡς δὲ ἐπ. ἐρωτ., ἀνέκυψε καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ὁ ἀν. ὑμ. πρ. ἐπ' αὐτὴν βαλέτω λίθον. Κ. π. κατακύψας τῷ δακτύλῳ κατέγραφεν εἰς τ. γ. Ἕκαστος δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐξήρχετο, ἀρξάμενος ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων, ὥςτε πάντας ἐξελθεῖν, κ. κατελ. μόν. κ. ἡ γυνὴ ἐν μ. οὖσα. Ἀνακ. δὲ ὁ Ἰησ. εἶπ. τῇ γυναικί· ποῦ εἰσιν; οὐδείς σε κατεκρ.; Κἀκείνη εἶπεν αὐτῷ· οὐδείς, κύρ. Ὁ δὲ εἶπεν· οὐδὲ ἐγ. σ. κ. Ὕπαγε, ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι ἁμάρτανε.* — *Verneint* ward die Johanneische Authentie des Abschnittes von *Erasm.*, *Calvin*, *Beza*, *Grot.*, *Wetst.*, *Semler*, *Morus*, *Haenlein*, *Wegsch.*, *Paulus*, *Tittm.* (Melet. p. 318 ff.), *Knapp*, *Seyffarth*, *Lücke*, *Credn.*, *Tholuck*, *Olsh.*, *Krabbe*, *B. Crus.*, *Bleek*, *Weisse*, *Baur*, *de Wette*, *Guericke*, *Reuss*, *Brückn.*, *Luthardt*, *Ewald* u. M., wie auch *Lachm.* u. *Tisch.* ihn aus dem Texte verwiesen haben. *Bretschn.* p. 72 ff. schrieb ihn dem Pseudo-Johannes zu, suchte seine Unwahrheit zu erhärten, und gebrauchte ihn so zur Bestreitung der Aechtheit des Evang.; ähnlich verfahren *Strauss* u. *B. Bauer*, während *Hitzig* (üb. Joh. Markus p. 205 ff.) den Evangelisten Markus für den Verf. hält. *Vertheidigt* dagegen ist die Authentie der Perikope im Alterthume besonders von *Augustin.* (de Conjug. adult. 2, 7.), welcher *) sein subjectives Urtheil dahin fällt, die Erzählung sei von Schwachgläubigen ausgestossen worden, weil dieselben gefürchtet hätten: „peccandi impunitatem dari mulieribus suis"; — neuerlich von *Mill.*, *Whitby*, *Fabric.*, *Wolf*, *Lampe*, *Bengel*, *Heum.*, *Michael.*, *Storr*, *Lange*, *Dettmers* (Vindiciae *αὐθεντίας* textus Gr. peric. Joh. 7, 53

*) Auch *Nikon* im 13. Jahrh. schob die Auslassung der Besorgniss der Schädlichkeit des Inhalts für die Menge zu. S. *Coteler*. Patr. ap. I. p. 235.

ff. Francof. ad Viadr. P. 1. 1793.), *Staeudlin* (in 2 Dissertat. Gott. 1806.), *Hug* (de conjugii Christ. vinculo indissolub. Frib. 1816. p. 22 ff.), *Kuinoel*, *Möller* (neue Ansichten p. 313 ff.), *Scholz* (Erklär. der Evangel. p. 396 ff. u. N. T. I. p. 383.), *Klee* u. M., besonders auch *Maier* I. p. 24 f. u. *Ebrard* Krit. d. evang. Gesch. ed. 2. p. 402 ff., *Hilgenf.* Evang. p. 284 ff. Für die Aechtheit eines durch freie Variantenbenutzung geläuterten Textes erklärt sich *Schulthess* in *Winer* u. *Engelh.* krit. Journ. V. 3. p. 257—317. — V. 14. ἢ ποῦ ὑπάγω) *Elz.* und neuerlich *Lachm.*: καὶ ποῦ ὑπ. Aber ἢ haben D. K. T. U. X. 1. 10. 11. 15. 22. al. u. m. Verss.; καί konnte leicht aus dem Vorhergehenden substituirt werden, wogegen kein Grund vorliegt, weshalb καί in ἢ geändert worden wäre. — V. 16. ἀληθής) *Lachm.* u. *Tisch.*: ἀληθινή, nach B. D. L. T. X. 33. Or. Richtig; ἀληθής kam aus der Umgebung (V. 14. 17.) ein. — V. 20. Nach ἐλάλησεν hat *Elz.* ὁ Ἰησοῦς, gegen viele und wichtige Zeugen. Gewöhnliches Einschiebsel. — V. 26. λέγω) *Lachm.*, *Tisch.*: λαλῶ, nach B. D. K. L. T. X. 13. 22. 33. al. Aus V. 25. 28. — V. 28. ὁ πατήρ) *Elz.*, *Scholz*: ὁ πατήρ μου. Aber μου fehlt bei D. L. T. X. 13. 69. 122. al. Slav. Vulg. It. Eus. Cyr. Hilar. Faustin., und ist späterer Zusatz, um das eigenthümliche Verhältniss des ὁ πατήρ zu bezeichnen. V. 29. Nach μόνον haben *Elz.* u. *Scholz*, ὁ πατήρ, gegen B. D. L. T. X. 1. 22. 69. 249. u. m. Verss. u. Väter. Glosse, welche 253. 259. *vor* μόνον aufgenommen haben. — V. 34. τῆς ἁμαρτίας) fehlt bei D. Cant. Ver. Clem. Faustin. Ward weggelassen wegen des folgenden allgemeinen ὁ δὲ δοῦλος. — V. 36. ἐλευθερώσῃ) D. M. Δ. 3. 12. 13. 131. al.: ἐλευθερώσει Schreibfehler. — V. 38. ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν) *Elz.*, *Scholz*: ὃ ἑωράκατε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν. Aber ἅ haben B. C. D. K. X. 1. 22. 33. al. Or.; ἠκούσατε und τοῦ πατρός lesen B. C. K. L. X. 1. 33. 42. 69. al. u. einige Verss. u. Väter, auch Or. Die Recepta ist mechanische Conformation nach der ersten Vershälfte. Die Pronom. μου und ὑμῶν sind nach sehr erheblichen Zeugen mit *Lachm.* u. *Tisch.* als unfeine Scheidungszusätze zu tilgen. Endlich hat ἅ auch in der ersten Hälfte so fast ganz gleiche Zeugen mit dem zweiten ἅ, dass mit *Lachm.* u. *Tisch.* beide Male ἅ zu lesen ist. — V. 39. ἦτε) B. D. L. Vulg. Codd. It. Or. Aug.: ἐστε. So *Griesb.* u. *Lachm.* Diess könnte aber nur dann gebilliget werden, wenn statt ἐποιεῖτε die Lesart ποιεῖτε kritisches Uebergewicht hätte; denn Beides, ἐστε und ποιεῖτε, gehört kritisch zusammen, wie sich deutlich aus *Orig.* ergiebt, welcher an zehn Stellen ἐστε und ποιεῖτε, an drei Stellen aber ἦτε und ἐποιεῖτε hat. — Nach ἐποιεῖτε haben *Elz.*, *Lachm.*: ἄν, welches bei erheblichen Zeugen fehlt, und entbehrlicher grammatischer Zusatz ist. — V. 51. τὸν λόγ. τὸν ἐμόν) *Lachm.*,

Tisch.: τὸν ἐμὸν λόγον, welches überwiegend bezeugt und deshalb aufzunehmen ist. — V. 52. Statt γεύσηται hat *Elz.* γεύσεται, gegen A. C. D. L. S. X. Minusk. Da B. θεωρήσῃ hat, so ist das einstimmige Zeugniss der ältesten Codd. entscheidend gegen das Futur. — V. 53. Nach σεαυτόν hat *Elz.* σύ, welches die besten Codd. einstimmig ausschliessen. — V. 54. δοξάζω) *Lachm.*, *Tisch.*: δοξάσω, nach B. C.* D. Minusk. Cant. Verc. Corb. Rd. Colb. Or. Chrys. Ambr. Richtig; das Praes. (vrgl. das folgende δοξάζων) bot sich den Schreibern unwillkürlich dar. — Statt ἡμῶν (so auch *Tisch.*) hat *Elz.* ὑμῶν (so auch *Lachm.*). Die Zeugen sind zwischen Beidem getheilt, aber ἡμῶν ward leicht nach dem vorherigen ὑμεῖς in Nichtbeachtung der directen Rede in ὑμῶν verwandelt. — V. 57. Die Lesart τεσσαράκοντα, welche *Chrys.* hat und *Euth. Zig.* in Handschriften fand, steht noch in zwei Minusk., ist aber nichts als historische Correctur. — V. 59. Nach ἱεροῦ haben *Elz.*, *Scholz:* διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν, καὶ παρῆγεν οὕτως, welche Worte bei B. D. Vulg. It. al. Or. Cyr. Arnob. Chrys. fehlen. Interpolation nach Luk. 4, 30., woher auch nach αὐτῶν in mehreren Zeugen ἐπορεύετο eingedrungen ist.

V. 1—3. Ἐπορ.) vom Tempel ab. — εἰς τ. ὄρ. τ. ἐλ.) wo er übernachtete, vrgl. Luk. 21, 37. Synoptischer Typus in Darstellung und Worten; statt ὄρθρου (Luk. 24, 1.) braucht Joh. πρωΐ (18, 28. 20, 1. vrgl. πρωΐα 21, 4.); statt πᾶς ὁ λαός hat Joh. ὁ ὄχλος und οἱ ὄχλοι; καθίσας ἐδίδ. αὐτ. ist synoptisch, zu ἐδίδασκεν jedoch *ohne Angabe des Inhalts* vrgl. 7, 14.; die γραμματεῖς kommen bei Joh. niemals vor, wie denn überhaupt von den Jüdischen Körperschaften bei dem dem Judenthume entfremdetern Joh. nur noch die mächtigste und bekannteste, die der Pharisäer, erwähnt wird. S. *Ewald* Jahrb. III. p. 153. — Der Volksandrang *nach dem Festschlusse* wäre bei dem grossen Aufsehn, welches Jesus im Feste gemacht hatte, nicht auffallend. — Die *Schriftgelehrten und die Pharisäer* ist die in der *synoptischen Relation* ständige Opposition, dem Johanneischen οἱ Ἰουδαῖοι entsprechend. Sie erscheinen hier nicht etwa als *Zeloten* (*Wetst.*, *Kuinoel*, *Staeudlin*), deren Charakter weder das Consultiren Jesu noch das nachherige Davonschleichen entspräche; aber auch nicht als *Deputation des Sanhedrin*, welcher sich hierzu gewiss nicht herabliess, und dessen Delegirte die Frau nicht im Stiche lassen durften. Es ist vielmehr ein *nichtofficiel-*

les versuchliches Attentat gegen Jesum, wie deren die Synoptiker mehrere berichten; die Frau ist auf frischer That ergriffen, vorläufig den Schriftgelehrten und Pharis. zu weiterem Verfahren abgeliefert, aber noch nicht vor den Sanhedrin gestellt, sondern wird erst von Jenen zu diesem Versuche gegen Jesum benutzt.

V. 4 f. Beachte besonders hier und V. 5 f. die ganz *synoptische Umständlichkeit* des Berichts. — κατειλήφθη) mit dem Augment von εἴληφα, s. *Winer* p. 67. — ἐπ' αὐτοφώρῳ) *auf frischer That*, Herod. 6, 72. 137. Xen. Symp. 3, 13. Dem. 378. 12. Eur. Ion 1214. Vrgl. Philo p. 785. A.: μοιχεῖαι αὐτόφωροι. al. — Der *Buhle*, welcher ebenfalls des Todes schuldig war (Lev. 20, 10. Deut. 22, 24.), konnte *entflohen* sein. — λιθοβολεῖσθαι) Diess Wort, weil aus Deut. l. l., ist nicht als unjohanneisch zu bezeichnen (Joh. 10, 31 ff. braucht λιθάζειν). — Nach Deut. 22, 23. 24. bestimmt das Gesetz die *Steinigung* ausdrücklich für den besondern Fall, da eine *verlobte Braut* in der Stadt, wo sie hätte Hülfe herbeirufen können, von einem Andern sich beschlafen lässt. Als eine *solche* muss daher nothwendig das ergriffene Weib gedacht werden, weil das λιθοβολεῖσθαι *ausdrücklich auf eine im Gesetze Mosis enthaltene Vorschrift* zurückgeführt wird. Aus Deut. l. l., wo die Verlobte in Bezug auf den Verführer אֵשֶׁת רֵעֵהוּ genannt wird, erhellt auch, dass das fragliche Vergehen als *qualificirter Ehebruch* betrachtet wurde, wie es denn auch von Philo de legg. special. II. p. 311. als εἶδος μοιχείας bezeichnet wird. Die Seltenheit eines solchen Falls eignete ihn um so mehr zum Gegenstande einer versuchlichen Casualfrage. Sonach ist τὰς τοιαύτας von der Kategorie (vrgl. *Kühner* ad Xen. Mem. p. 141.) der Ehebrecherinnen *der bestimmten Art* zu verstehen, auf welche eben das die Strafe der Steinigung aufstellende Gesetz Mosis geht: *die derartigen Ehebrecherinnen*. Dass aber Mose l. l. nicht den Ausdruck נאף braucht (Einwand *Lücke's*), verschlägt nichts, da er dieses Wort im ganzen Zusammenhange nicht hat, auch nicht bei den übrigen Fällen, sondern die Sache anderweit bezeichnet. *Gewöhnlich* sieht man das Weib als *Ehefrau* an, und da Lev. 20, 10. und Deut. 22, 22. den Ehebrecherinnen dieser Art nicht speciell die Steinigung, sondern im Allgemeinen die *Todesstrafe* zuerkannt ist, so argumentirt man hieraus entweder auf die innere Unwahrheit der ganzen Erzählung (*Wetst.*, *Seml.*, *Morus*, *Paulus*, *Lücke*, *de Wette*, *Baur* u. M.), oder man nimmt an, dass

mit der nicht näher bestimmten Todesstrafe des Gesetzes („des Todes sterben") die Steinigung gemeint sei (*Michael.* Mos. R. §. 262., *Tholuck, B. Crus., Ebrard,* zweifelhaft auch *Brückn.* u. *Luthardt,* entschieden *Ewald* Alterth. p. 218. u. Gesch. Chr. p. 355.). Was Letzteres anlangt, so ist dasselbe jedenfalls dem Texte in Deut. l. l. zufolge und auch nach der Rabbinischen Tradition eine unsichere Annahme. Hier aber, wo das λιϑοβολεῖσϑαι als Gesetzbestimmung angeführt wird, haben wir weder Grund noch Recht, eine Beziehung auf eine andere Vorschrift des Gesetzes anzunehmen als auf die, in welcher die Steinigung ausdrücklich als Strafe genannt wird, nämlich Deut. 22, 24. (LXX.: λιϑοβολήσονται ἐν λίϑοις), womit auch der Talmud übereinstimmt *Sanhedr.* f. 51. 2.: „Filia Israelitae, si adultera, cum nupta, strangulanda *), cum *desponsata, lapidanda.*" Die Annahme von *Grot.,* dass seit der Zeit Ezechiel's für den Ehebruch die verschärftere Strafe der Steinigung eingeführt sei, ist mit Ez. 16, 38. 40. Sus. 45. nicht zu begründen; auch steht allen solchen Hypothesen das *Μωϋσης ἐνετείλατο* entschieden entgegen.

V. 6. *Πειράζοντες αὐτόν*) nicht von gutmüthiger Erfragung (*Olsh.*), sondern nach ständiger synoptischer Darstellung des Verhältnisses jener Menschen zu Jesu und nach dem gleich Folgenden vom *böswilligen Versuchen.* Das *Verfängliche* des Planes war: „Entscheidet er *mit* Mose *für* die Steinigung, so wird er bei der Römischen Obrigkeit verklagt; denn nach Römischem Criminalrecht wurde Ehebruch nicht mit dem Tode bestraft (s. *Schulthess* l. l.), und die Steinigung insonders wurde von den Römern überhaupt verworfen (s. *Staeudl.* u. *Hug*). Entscheidet er aber *gegen* Mose und *gegen* die Steinigung, so wird er beim Sanhedrin als Gegner des Gesetzes belangt." Dass sie *Ersteres* erwarteten und wünschten, beweist ihre präjudicielle Einleitung der Frage durch Anführung der ausdrücklichen Strafbestimmung Mosis **). Analog ist der Plan der Frage vom Zinsgroschen Matth. 22. Man wendet ein, dass sich die Römer nach ihren eigenen Gesetzen in den Provinzen nicht streng gerichtet hätten; aber bis zum Rigo-

---

*) nach dem Talmudischen Kanon: „Omnis mors, cujus est mentio in lege simpliciter, non alia est quam strangulatio", *Sanhedr.* l. l. Die Unrichtigkeit dieses Kanon (*Michael.* l. l.) ist für uns. St. ganz gleichgültig.

**) Man beachte in dieser Hinsicht auch das οὖν V. 5., welches eine Mosi beistimmende Antwort auch logisch anbahnt.

rismus der Mosaischen Bestrafung des Ehebruchs connivirten sie bei der Sittenlosigkeit der Zeit gewiss nicht, und wie leicht war es, der gehofften Entscheidung Jesu für Mose vor der Römischen Behörde eine revolutionäre Wendung zu geben! Sagt man aber, Jesus hätte ja nur für die Hinrichtung, nicht grade für die *Steinigung* sich zu erklären gebraucht, so verkennt man, dass grade der besondere Fall, auf welchen ausdrücklich die *Steinigung* gesetzt war, vorlag. Sagt man endlich, Jesus habe die Frage nur *abzulehnen* gebraucht (*Ebrard*), so ist damit nichts gesagt, da er das freilich bei *jeder* Frage konnte. *Andere Auffassungen* des πειράζειν: 1) sie hätten ihn entweder bei den Römern verklagen wollen *imminutae majestatis*, weil diese damals das jus vitae et necis gehabt, oder bei den Juden *imminutae libertatis*. So *Grot.* Allein durch den Spruch der *Verurtheilung* ward ja jenes Recht der Römer nicht gekränkt; es blieb ihnen durch die Bestätigung und Execution. Daher wendet *B. Crus.* die Frage so: „ob Jesus für die volksmässige *Vollziehung* des Gesetzes stimme — —, oder vielleicht gar ein solches Urtheil auf sich selbst nehmen wolle" (im Wesentlichen so auch *Hitzig* über Joh. Markus p. 205 ff. u. *Luthardt*), wobei (mit *Wetst.* u. *Schulthess*) das Zelotenrecht zu Hülfe genommen wird. Aber so hätten ja die Frager, welche eine verneinende Antwort als Umstossung des Gesetzes, eine bejahende als Eingreifen in das Amt der Obrigkeit im Schilde geführt hätten (s. *Luthardt*), das, worauf es ihnen angekommen wäre (die *Execution*, und zwar die sofortige, tumultuarische Execution), grade *gar nicht* gefragt. 2) Da die Todesstrafe bei Ehebruch damals schon obsolet gewesen, so sei die Frage nur dahin gegangen, *ob überhaupt das gerichtliche Verfahren einzuleiten sei, oder nicht* (*Ebrard* nach *Michael.*). Ganz wider die Worte. 3) *Dieck* in d. Stud. u. Krit. 1832. p. 791 ff.: Da die Todesstrafe des Ehebruchs die Scheidungsfreiheit voraussetze, Jesus aber die Scheidung verworfen habe, so würde er durch eine Erklärung *für* jene Strafe sich als inconsequent, durch eine Erklärung *gegen* dieselbe aber als Verächter des Gesetzes sich dargestellt haben. Allein abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit eines solchen logischen Calcüls von Seiten der Frager hinsichtlich der ersten Alternative, so steht entscheidend ἵνα ἔχ. κατηγ. αὐτόν entgegen, da die blose Inconsequenz keinen *Klaggrund* *) abgegeben hätte. 4) Derselbe Grund ist gegen

---

*) Wirklich *verklagen* wollten sie ihn auf die von ihm abzugebende

Augustin., *Erasm.*, *Luther*, *Calvin*, *Aret.*, *Jansen*, *Corn. a Lap.* u. M.: durch die *Bejahung* der Frage würde er *inconsequent gegen seine sonstige Milde* geworden sein, durch die *Verneinung* wider Mosen entschieden haben. Besser haben 5) *Euth. Zig.*, *Bengel* u. M. auch *Neand.* u. *Tholuck* (vrgl. auch *Ewald* Gesch. Chr. p. 355.) den Plan der Anklage nur auf den als gewiss angenommenen Fall der *Verneinung* bezogen; γινώσκοντες γὰρ αὐτὸν ἐλεήμονα κ. συμπαθῆ, προςεδόκων, ὅτι φείσεται αὐτῆς, καὶ λοιπὸν ἕξουσι κατηγορίαν κατ᾽ αὐτὸν, ὡς παρανόμως φειδομένου τῆς ἀπὸ τοῦ νόμου λιθαζομένης, *Euth. Zig.* Allein auch diess ist zu verwerfen, theils schon *a priori*, weil eine verfängliche casuistische Frage am natürlichsten *dilemmatisch* berechnet ist, theils und hauptsächlich, weil in diesem concreten Fall die Einleitung der Frage durch ἐν δὲ τῷ νόμῳ etc. unklug angelegt gewesen wäre, um eine *verneinende* Antwort vorzubereiten. *Lücke*, *de Wette*, *Baur* *) u. M. *verzichten* auf jede genügende Lösung der Schwierigkeit. — τῷ δακτύλῳ ἔγραφεν εἰς τ. γῆν) ὅπερ εἰώθασι πολλάκις ποιεῖν οἱ μὴ θέλοντες ἀποκρίνεσθαι πρὸς τοὺς ἐρωτῶντας ἄκαιρα καὶ ἀνάξια. Γνοὺς γὰρ αὐτῶν τὴν μηχανὴν, προςεποιεῖτο γράφειν εἰς τ. γῆν, καὶ μὴ προςέχειν οἷς ἔλεγον, *Euth. Zig.* Einzelne Beispiele dieses Benehmens dessen, der von seiner Umgebung absieht und sich selbst sich überlässt, mit seiner eigenen Gedankenwelt oder Einbildungskraft sich beschäftigend, aus Griechen (Aristoph. Acharn. 31. u. dazu Schol. Diog. Laert. 2, 127.) u. Rabbinen s. b. *Wetst.* *Was* Jesus geschrieben, ist nicht einmal zu fragen, auch nicht, ob und was für eine *Antwort* er mimisch habe andeuten wollen (*Michael.*: die Antwort: „*wie geschrieben steht*"). Viel Wunderliches bei den Aelteren. S. *Wolf* u. *Lampe*,

---

Antwort. Daher hat auch *Hilgenf.* Unrecht, welcher meint, man habe ihn zu einer entscheidenden Erklärung über die Gültigkeit des Mos. Gesetzes drängen wollen; im Bejahungsfall würde er diese Gültigkeit anerkannt und seine eigene Nichtbeachtung des Gesetzes (5, 18. 7, 23.) als verdammlich dargestellt; im Verneinungsfall würde er sich der ausdrücklichen Gesetzverwerfung schuldig gemacht haben. Die Sache so gefasst, konnten sie ihn ja im erstern Falle nicht *verklagen* auf seine Antwort, sondern nur der Inconsequenz bezüchtigen.

*) Nach *Baur* p. 170 ff. hat die Erzählung gar keine historische, sondern nur ideelle Bedeutung. Die Hauptidee sei das die Macht jeder Sünde brechende Bewusstsein der eigenen Sündhaftigkeit gegenüber der von den Pharisäern gegen Jesum erhobenen Anklage, dass er mit Sündern umgehe und es mit der Vergebung so leicht nehme.

auch *Fabric.* Cod. Apocr. p. 315., welcher meint, Jesus habe den Ausspruch V. 7. geschrieben (nach *Beda*). — Uebrigens trägt die seltsame Weise, wie Jesus die Abgabe eines Bescheides schweigend abweist (was er ohne Zweifel nach dem Grundsatze thut, sich nicht in die obrigkeitliche Sphäre zu mischen, Matth. 22. Luk. 12, 13 f. *)), das Gepräge der Originalität, nicht der Erfindung. — Bei ἔγραφεν bemerke das schildernde Imperf. Der Leser *sieht* ihn mit dem Finger schreiben. — Die Zusätze in Codd. καὶ προςποιούμενος und μὴ προςποιούμ. sind verschiedenartige Glosseme, und zu erklären: *und zwar sich nur so stellend* (*simulans*), als ob er schriebe, und: *ohne sich um sie zu kümmern* (*dissimulans;* Ev. 32. setzt αὐτούς hinzu). S. d. *Lexica* u. *Matthaei* ed. min. z. St.

V. 7. Ἀναμάρτητος, *fehllos*, nur hier im N. T., sehr oft bei Classikern, s. d. *Lexica.* Ob es die Freiheit von der *Möglichkeit* zu fehlen (zu irren oder zu sündigen), wie Plat. Pol. I. p. 339. B., oder die *factische* Fehllosigkeit meine, desgleichen ob es *allgemein* (2. Makk. 8, 4.), oder in Betreff einer *bestimmten Kategorie* oder *Species* der ἁμαρτία gemeint sei (2. Makk. 14, 42.), darüber entscheidet lediglich der *Context.* Hier nun muss die Freiheit von der Sünde (zwar nicht speciell des *Ehebruchs*, weil Jesus diesen selbst bei allem Sittenverderben der Hierarchie nicht bei Sämmtlichen voraussetzen konnte, wohl aber) der *Unzucht* verstanden werden, weil eben eine *solche* Sünderin als das Concretum des Gegentheils von ἀναμάρτητος in Frage und vor Aller Augen dasteht. Vrgl. ἁμαρτωλός Luk. 7, 37. ἁμαρτάνειν *Jacobs* ad Anthol. X. p. 111.; auch 5, 14. ist mit μηκέτι ἁμάρτανε eine besondere Art des Sündigens gemeint, und dasselbe Gebot V. 11. zur *Ehebrecherin* gesprochen, ist der authentische Kommentar, wie ἀναμάρτητος gemeint sei. Die Erklärung von *Sündenfreiheit überhaupt* (*Baur*, der einen unrichtigen Lehrgehalt aus u. St. zieht, *Luthardt*) lässt Jesum eine für den gegebenen Fall unpraktische Bedingung stellen, welche nicht geeignet gewesen wäre, die Gegner durch ihr eigenes Gewissen zu entwaffnen, weil sie eben etwas menschlich Unmögliches enthalten hätte. In jenem concreten Sinne von ἀναμάρτητος aber

---

*) nach *Luthardt:* um anzudeuten, dass die Böswilligkeit der Frage einer Antwort nicht würdig sei. Allein die vielen versuchlichen Fragen, welche ihm nach den Synoptikern von der gegnerischen Seite vorgelegt wurden, waren alle böswillig, und Jesus beanstandet doch ihre Beantwortung nicht.

war die gestellte Bedingung ganz geeignet, die Absicht der versuchlichen Frager zu vereiteln, da einerseits die Bestimmung des Mos. Gesetzes an und für sich völlig gewahrt, anderseits aber dessen Vollziehung an eine Voraussetzung geknüpft ward, welche jenen Menschen, in deren Gewissen Jesus schauete, jeden Gedanken vertreiben musste, seine Antwort zum Klagepunkte bei der Römischen Obrigkeit zu machen. — Bemerke übrigens, wie die allgemeine sittliche Maxime, welche aus u. St. zu entnehmen ist, in der Gemeinschaft der Christen, wie sie ihrer Idee nach sein sollte, das persönliche Verurtheilen fremder Sünde überhaupt aufhebt, und an die Stelle desselben das brüderliche Zurechtweisen, Gewinnen, Verzeihen, überhaupt die Liebe als πλήρωσις des Gesetzes einführt. — τὸν λίθον) *den Stein*, mit welchem er sie werfen will. — ἐπ' αὐτῇ) *auf sie*. S. *Bernhardy* Syntax p. 249. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 647. — βαλέτω) nicht permissiv, sondern imperativ. Die Oertlichkeit der Steinigung ist als ausserhalb der Stadt zu denken, Lev. 24, 14. Act. 7, 56. — Zu beachten ist noch, dass Jesus nicht sagt: „*den ersten Stein*", sondern: *zuerst* (nämlich *von euch*, ὑμῶν) *den Stein*, was die den *Zeugen* obliegenden ersten Würfe (Deut. 17, 7.) nicht ausschliesst.

V. 8 f. Πάλιν etc.) zur Andeutung, dass er nichts weiter mit der Sache zu thun habe. *Hieron*. u. *Euth. Zig.*: um den Fragern Raum zu geben, sich fortzumachen. Nicht mit V. 6. übereinstimmend. — ἐξήρχοντο) *schilderndes* Imperf. — εἷς καθ' εἷς) Mark. 14, 19. — ἕως τ. ἐσχάτ.) ist mit εἷς καθ' εἷς zu verbinden, und ἀρξ. ἀπὸ τ. πρεσβ. ist Zwischensatz. S. z. Matth. 20, 8. — Die πρεσβύτεροι sind die *an Jahren Aelteren*, nicht die *Volksältesten*, von denen nicht abzusehen wäre, weshalb sie grade zuerst die Parthie des Fortgehens ergriffen hätten; ohnehin sind Volksälteste V. 3. gar nicht mit aufgeführt. Die *Bejahrteren* hingegen waren auch *besonnen und klug* genug, zuerst davon zu gehen, statt sich noch mehr zu compromittiren. — ἕως τῶν ἐσχάτ.) nicht im Sinne des *Ranges* (so die meisten Neueren: auch *Lücke*, *Tholuck*, *B. Crus.*, *de Wette*, *Maier*), was der Context nicht ergiebt, nach welchem vielmehr (s. εἷς καθ' εἷς) zu fassen ist: *bis zu den Letzten*, nämlich *welche hinausgingen*. Der Zug, dass die Aelteren den Anfang des Hinausgehens machen, ist charakteristisch und original; aber ein rangmässiges Hintereinander des Abziehens ist erst von den Auslegern eingetragen. — Die Recepta hat nach ἀκούσ.: καὶ ὑπὸ τῆς

συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι, — ein exegetisches Glossem, gegen sehr erhebliche Zeugen, aber der Sache nach richtig. μόνος ὁ Ἰησ. etc.) schliesst die Anwesenheit der Jünger und des entferntern Volkes nicht aus (gegen *Beza's* Bedenken).

V. 10 f. Οἱ κατηγ.) die dich bei mir angeklagt haben. — οὐδείς) hat Nachdruck: Hat *Keiner* dich verurtheilt? *Keiner* sich für deine Steinigung erklärt? Sonst würden sie das Weib nicht frei zurückgelassen haben, und Alle davon gegangen sein. Das κατέκρινεν bezeichnet hier die *sententia damnatoria* nicht als *Gerichtsspruch* (denn die γραμματεῖς u. Pharisäer waren ja als *Rathfragende* gekommen), sondern als *Votum der Einzelnen.* — οὐδὲ ἐγώ σε κατακρ.) nicht *sittliche* Freisprechung wie Matth. 9, 2., sondern *Abweisung von seiner Instanz*, als zu deren Zuständigkeit der Fall hinsichtlich des in Frage gestellten Rechtspunktes nicht gehöre. Was *seines* Amtes dem Weibe gegenüber war, thut er, indem er sie mit der Ermahnung entlässt: μηκέτι ἁμάρτανε. Treffend *Augustin.*: „Ergo et Dominus damnavit, sed peccatum, non hominem.“ Beachte das Treffende der negativen *Erklärung* und der positiven *Ermahnung*.

V. 12. Nach Ausscheidung des apokryphischen Abschnitts 7, 53. — 8, 11. ist der Zusammenhang mit 7, 52. zu suchen. Dieser ergiebt sich einfach so: Nachdem der Sanhedrin seinen Anschlag, Jesu habhaft zu werden, nicht hatte ausführen können und in sich selbst uneinig geworden war, wie 7, 45—52. berichtet ist, konnte Jesus in Folge dieses Misslingens der feindlichen Pläne (οὖν) abermals auftreten und zur Versammlung im Tempel (αὐτοῖς, vrgl. V. 20.) reden. Dieser abermalige Rede-Auftritt aber ist nicht noch auf den letzten Festtag zu setzen, sondern wird durch V. 20. als eine besondere Scene so bestimmt und von der frühern unterscheidend kenntlich gemacht, dass er auf einen der *folgenden* Tage zu setzen ist, wie denn V. 21. der gleiche Uebergang und das wiederkehrende πάλιν abermals eine neue, auf einen andern Tag fallende Scene einführt. Andere anders, die Reden V. 12—20., ja auch V. 21 ff. noch auf den Tag 7, 37. verlegend, wogegen aber nicht blos das πάλιν V. 12. u. V. 21., sondern auch das an beiden Stellen auf eine vorhergehende *historische* Bemerkung sich beziehende οὖν eintritt. Keinesfalls ist, obgleich auch *Lücke's* Bedenken, dass Ein Tag für so viele Reden und Gegenreden wohl zu kurz sei, nicht durchschlagen kann, mit *de Wette* anzunehmen, Joh. habe

den geschichtlichen Faden nicht sicher festzuhalten gewusst. — *Ich bin das Licht der Welt*, d. h. *der Inhaber und Träger der göttlichen Wahrheit, von welchem dieselbe in die Menschheit ausgeht.* Vrgl. z. 1, 4. Die Form dieses Selbstzeugnisses als äusserlich veranlasst zu denken, und zwar durch die zwei kolossalen goldenen Leuchter, welche am Laubhüttenfeste (aber nachweislich nur am ersten Tage desselben, s. *Succah* 5, 2.) im Vorhofe der Weiber (wo auch das γαζοφυλάκιον war) an beiden Seiten des Brandopferaltars brannten (*Wetst.*, *Paulus*, *Olsh.*), ist prekär, da das Fest bereits vorüber war (man müsste die Worte nur an den *Anblick* der Candelaber knüpfen, wie *Hug* thut), der bildliche Ausdruck selbst aber, wie er dem Wesen der Sache specifisch entsprach, so auch in der prophetischen Anschauung der Messias-Idee (Jes. 42, 6. Mal. 4, 2.) längst gegeben und gangbar war. Vrgl. auch Luk. 2, 32. u. die Rabbinischen Bezeichnungen b. *Lightf.* p. 1041 f. Daher ist nicht einmal die Vorlesung von Jes. 42. als Veranlassung anzunehmen, da ohnehin die Vorlesungen in den Synagogen geschahen, im Tempel aber nicht nachzuweisen sind. Auch in dem Anblicke der aufgehenden oder untergehenden Sonne die Veranlassung zu suchen, geschieht ganz willkürlich. — *οὐ μὴ περιπατήσει*) Der stark, doch nicht entscheidend beglaubigte Conjunct. περιπατήσῃ (so *Lachm.*) wäre der im N. T. *gangbarste* Modus nach *οὐ μή*, und konnte daher um so leichter das Futur. verdrängen, welches schwerlicher durch das folgende ἕξει einkam, da dieses mit *οὐ μή* gar nicht zusammenhängt. S. über *οὐ μή* mit dem bestimmter versichernden *Futur.* z. Matth. 26, 35. Mark. 14, 31. — *ἕξει τὸ φῶς τ. ζωῆς*) Wie die σκοτία das Element des Todes ist, so das Licht das des Lebens, nämlich des *Messianischen* Lebens, dieses nicht blos in seiner Vollendung nach der Parusie, sondern auch schon in seiner zeitlichen Entwickelung betrachtet. ἕξει, *es wird ihm nicht fehlen*, er wird im *Besitze* desselben sein, da es sich ihm von seinem Quell, dem er folgt, nothwendig mittheilt. Das ἀκολουθεῖν geschieht durch den *Glauben*, im Glaubenden aber lebt Christus selbst (vrgl. das Johanneische „ich in euch“ und das Paulinische Gal. 2, 20. al.); so hat er das Lebenslicht, welches von Christo ausgeht, als innern wesentlichen Besitz (*Nonn.*: ὁμόφοιτον ἐν αὐτῷ).

V. 13 f. Diese grosse Aussage können die anwesenden Pharisäer (*οἱ Φαρισ.*) nicht unangefochten lassen; sie bestreiten sie aber, klüglich genug auf das Materielle nicht

eingehend, mit *formellem* Grunde; vrgl. 5, 31. Jesus erwidert, dass auf *sein* Selbstzeugniss die angeführte Rechtsregel nicht gelte, da er nicht in eigener menschlicher Individualität, sondern im Bewusstsein himmlischer Sendung u. Rückkehr von sich zeuge, was freilich den Gegnern eine unbekannte Sache sei. Die Widerlegung liegt darin, dass *Gott* ohne Unwahrheit von sich selbst zeugt. — κἂν ἐγὼ μαρτ. etc.) nicht: *wenn ich auch* (*Lücke*), nicht: *wiewohl ich* u. s. w. (*B. Crus.*), da Beides ἐὰν καί wäre, sondern: *auch wenn*, d. i. *auch in dem Fall* wenn ich meinerseits (ἐγώ) u. s. w. S. *Herm.* ad Vig. p. 832. *Klotz* ad Devar. p. 519. — ποῦ ὑπάγω) durch den Tod. 7, 33. — ἔρχομαι) vorher ἦλθον vom geschichtlichen Momente der Vergangenheit; hier aber das *Praes.*, wobei Jesus sein *fortdauerndes Auftreten* als Gesandter Gottes meint. Letzteres *vergegenwärtiget* mehr. — ἤ) nicht wieder καί, weil die beiden Punkte nicht, wie vorher, *copulativ* gedacht sind, sondern *alternativ* („es mag von dem Einen *oder* Andern die Rede sein, so wisset ihr's nicht"). Letzteres *markirt* mehr, weil aus einander haltend.

V. 15 f. Die Verwerfung seines Zeugnisses seitens der Pharisäer V. 13. war ein *Richten* gewesen, welches, da sie sein höheres Verhältniss als Gesandten Gottes nicht kannten, nur *nach seiner äusserlichen sinnlichen Erscheinung*, nach seiner Knechtsgestalt (εἰςορόωντες ἐμὴν βροτοειδέα μορφήν, *Nonn.*), nach welcher er ihnen als gewöhnlicher Mensch erschien, geschehen war. Diess sagt ihnen Jesus, und fügt hinzu, wie ganz anders in dieser Beziehung Er verfahre *). Das κρίνειν hat durch den Context den *verurtheilenden* Sinn, und κατὰ τὴν σάρκα ist nicht von der *subjectiven* Norm zu verstehen (*Chrys.*: ἀπὸ ἀνθρωπίνης διανοίας — — ἀδίκως; *de Wette*: nach fleischlicher selbstsüchtiger Art, vrgl. *B. Crus.*), sondern von der *objectiven* Norm (vrgl. κατ' ὄψιν 7, 24., *Euth. Zig.*: πρὸς μόνον τὸ φαινόμενον βλέποντες, καὶ μηδὲν ὑψηλότερον καὶ πνευματικὸν ἐννοοῦντες). Vrgl. 2. Kor. 5, 16. — ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα) *ich verurtheile Keinen.* So, im Sinne von κατακρ., ist κρίνω nach dem ganzen Contexte zu fassen, aber man hat nicht κατὰ τ. σάρκα dabei zu suppliren, wie schon *Augustin.* vorschlug, und nach *Cyrill.* die meisten Neueren thun (auch *Kuinoel*, *Paulus*; auf dasselbe kommt *Lücke's*

---

*) *Hilgenf.* Evang. p. 286. hätte daher nicht urtheilen sollen, das „ich richte Niemanden" setze die Geschichte von der Ehebrecherin voraus.

Suppletion: *so wie ihr*). **Diess ist entschieden verwerflich**, theils überhaupt, weil die eigentliche *Pointe* hinzugedacht würde, theils weil V. 16. καὶ ἐὰν κρίνω nicht anders als absolut und *ohne* Suppletion genommen werden kann. Aus diesen Gründen ist überhaupt *jede* Suppletion zu verwerfen, man mag nun νῦν, welches auf das künftige Gericht verweise (*Augustin.*, *Chrys.*, *Euth. Zig.*, *Erasm.* u. M.), oder μόνος eintragen (*Storr*). Vielmehr spricht Jesus im Bewusstsein, nicht zum Richten, sondern zum Seligmachen gekommen zu sein (3, 17.), *seine Maxime* aus, das was er *principaliter* befolge; dieser Grundsatz aber ist, *dass er sich aller Verurtheilung Anderer enthalte*. Diess Princip aber ist nicht Uebertreibung des Referenten (*B. Bauer*), sondern schliesst *Ausnahmsfälle* nicht aus, und für diese giebt dann V. 16. den nöthigen Aufschluss. Gut schon *Luther*: „er will nicht ein Richter sein, sondern helfen"; aber ein Gegensatz gegen die *Lehren* (*Calvin*, *Beza*) ist ganz fremdartig, und die Sinnbestimmung: ich habe keine *Lust* am Richten (*Tholuck*, *de Wette*), legt ein, was nicht da steht *). — V. 16. καὶ ἐὰν κρίνω δὲ ἐγώ) *auch wenn ich aber verurtheile meinerseits*, selbst in dem Falle aber, wenn ich u. s. w. Ausnahmen von jener Maxime waren im Gegensatze Jesu zum κόσμος unvermeidlich. *Luthardt*: „*wird aber mein Zeugniss durch den Unglauben zum Gericht.*" Aber das steht nicht da, und Jesus war oft genug zum wirklichen directen κρίνειν genöthiget. — δέ) an der vierten Stelle, weil die vorhergehenden Worte zusammengehören. *Winer* p. 492 f. — Nach der Lesart ἀληθινή (s. d. krit. Anm.) ist der Nachsatz: so ist mein Verurtheilen ein *ächtes*, der *Idee entsprechendes*, wie es sein *soll*, — nicht gleich ἀληθής (*B. Crus.*). Vrgl. z. 7, 28. Grund: *denn allein* (auf meine eigene Individualität beschränkt) *bin ich nicht, sondern ich und der mich gesendet habende Vater*, nämlich sind zusammen (welche Suppletion aus μόνος fliesst), welche Gemeinschaft nothwendig Alles ausschliesst, wodurch die κρίσις keine ἀληθινή sein würde.

V. 17 f. Nach dem *ersten* Grunde gegen die Pharisäische Verwerfung seines Selbstzeugnisses (dass er nämlich aus dem Bewusstsein seiner göttlichen Sendung es

---

*) Zu den Einlegungen an d. St. gehört auch die Auskunft von *Lange* L. J. II. p. 958.: Jesus könne das *substantielle Wesen* des Menschen nie verwerflich finden (sondern nur das Zerrbild, welches er durch die Sünde aus seinem Wesen gemacht habe). Wo steht etwas vom substantiellen Wesen des Menschen?

ablege V. 14.), und nach der daran geknüpften Verweisung des gegnerischen Richtens (V. 15 f.), folgt nun ein *zweiter* Grund, nämlich der, *dass sein Selbstzeugniss auch gegen die Bestimmung des Jüdischen Gesetzes Deut.* 17, 6. *nicht verstosse, sondern mehr noch als das daselbst bestimmte Erforderniss der Wahrheit habe.* — καὶ — δέ) wie 6, 51. — τῷ ὑμετ.) nachdrücklich, aus dem Sinne der Gegner (vrgl. 10, 34. 15, 25.), die sich darauf steiften und Jesum als παράνομον (*Euth. Zig.*) betrachteten; daher *in so fern* antijüdisch gesprochen, aber nicht antinomistisch an sich (*Schweizer, Baur*), oder vom christlichen Gesichtspunkte aus (*de Wette, B. Crus.*), oder so, dass darin liege: für Christum und die Gläubigen sei das Gesetz nicht mehr vorhanden (*Messner* Lehre der Ap., Lpz. 1856. p. 345.). S. 5, 45—47. 7, 22 f. 5, 39. 10, 35. 19, 36. — Die Gesetzstelle selbst ist sehr frei citirt, wobei ἀνθρώπων mit pragmatischer Absichtlichkeit gesagt ist, da Jesus *a minori ad majus* argumentiren will. Fordert das Gesetz zwei *menschliche* Zeugnisse, so liegt in meinem Selbstzeugnisse noch mehr; denn die Zeugenden, deren Aussage darin enthalten ist, sind 1) meine eigene Individualität und 2) der Vater, welcher mich gesandt hat, als dessen Dolmetscher (aus dessen Bewusstsein) ich mithin zeuge. Was dem Sachverhalte nach in lebendiger und unzertrennlicher Einheit des Bewusstseins geschieht, *sein* Zeugen und *Gottes* Zeugen, legt hier Jesus auch nur *formell*, behuf Anwendung jener Gesetzstelle, aus welcher er κατ' ἄνθρωπον argumentirt, auseinander, daher nicht bei ἐγώ: *als menschlicher Selbstkenner, als ehrlicher Mann* (*Paulus*) und dergl., oder aber *als Sohn Gottes* (*Olsh.*, der auch den heil. Geist zuzieht) hinzuzudenken ist.

V. 19. Die Frage der Pharisäer, welche nur so thun, als ob sie nicht wüssten, wen Jesus mit ὁ πέμψας με πατήρ meine, ist *frivoler Spott.* „Wo ist denn dieser zweite Zeuge, dein Vater?" er ist ja nicht da! Er müsste ja hier zur Stelle sein, wenn er, wie du gesagt hast, von dir zeugete! Als Ausdruck des *wirklichen materiellen Verständnisses* vom *leiblichen* Vater zu fassen (*Augustin., Beda* u. M. auch *de Wette, Olsh.* u. zweifelhaft *Lücke*), hat wider sich, dass Jesus schon so häufig und unzweideutig auf *Gott* als seinen Vater hingewiesen hat; auch verrathen die Frager selbst ihre Dissimulation durch ihr ποῦ (nicht τίς fragen sie). Ganz anders ist das Verhältniss der Frage des Philippus 14, 8. — Die *Antwort* Jesu deckt den Gegnern mit edler Gelassenheit auf, woher es komme, dass sie

so frevelhaft gefragt. Das εἰ ἐμὲ ᾔδειτε etc. beruht darauf, dass in Ihm der Vater sich offenbare. Vrgl. 14, 9.

V. 20. Ταῦτα τὰ ῥήμ.) V. 12 ff. — ἐν τῷ γαζοφυλ.) *am Schatzbehälter*. Zu ἐν von der unmittelbaren Nähe, s. *Matthiae* p. 1339. *Kühner* II. p. 274. *Ast* Lex. Plat. I. p. 700. Ueber das γαζοφυλάκιον, aus 13 ehernen Kasten bestehend, zu den Steuern und milden Gaben für den Tempel bestimmt, s. z. Mark. 12, 41. An einem so lebhaft besuchten Orte redete er so, und — Niemand vergriff sich an ihm. — καὶ οὐδεὶς etc.) historischer Refrain, mit einem gewissen Triumphe (vrgl. 7, 30.) zum Abschluss dieses Redeactes.

V. 21. Ein *neuer* Redeact hebt an, wie V. 12., und daher nach Analogie von V. 12. auf einen der *folgenden* Tage (so auch *Ewald*) zu verlegen (gegen *Orig*. u. die *gewöhnliche* Annahme). — Das *Stichwort*, an welches sich diessmal (anders V. 12.) die weitere Debatte knüpft, ist ein schweres Drohwort, strafender noch als 7, 34. — οὖν) da ihn Niemand fest genommen, vrgl. V. 12. — πάλιν) wie V. 12. einen *abermaligen Redeauftritt*, nicht Wiederholung von 7, 34. ausdrückend. — αὐτοῖς) zu den im Tempel anwesenden, V. 20. — ζητήσετέ με) nämlich als Retter aus dem über euch kommenden Unglück wie 7, 34. Statt des dort zugesetzten καὶ οὐχ εὑρήσετε aber hier das weit tragischere positive κ. ἐν τ. ἁμαρτ. ὑμ. ἀποθ.: *und* (nicht versöhnt und geheiliget, sondern) *in eurer Sünde* (mit ihr noch behaftet) *werdet ihr sterben*, nämlich bei dem allgemeinen Unglück, in welchem ihr um's Leben kommen werdet. Vom *ewigen* Tode zu verstehen, bietet der Text nicht dar, obgleich jener die *Folge* des Sterbens in diesem Zustande ist. ἐν τ. ἁμαρτίᾳ ὑμ. aber ist *collectiv* (s. V. 24.) und nicht *blos* von der Sünde des *Unglaubens* zu fassen, welcher aber der Grund der Nichttilgung und Häufung ihrer Sünde ist. Zwischen ζητήσετέ με endlich und dem Sterben in der Sünde ist kein Widerspruch, da jenes Suchen nicht das des *Glaubens*, sondern das nur die Rettung aus der *äusserlichen* Drangsal betreffende Suchen der *Verzweiflung* ist. — Die durch καὶ — ἀποθαν. so schauerlich ausgesprochene *Vergeblichkeit* jenes Suchens wird noch durch ὅπου ἐγὼ ὑπάγω etc. erläutert, denn in den Himmel können sie nicht emporsteigen, um Jesum als Retter zu finden und herabzuholen. Sonach sind diese Worte ganz wie 7, 34. zu fassen, weder von der *Hölle*, in welche sie durch den Tod kommen würden, noch: „ich

aber werde für immer euerer Nachstellung entrissen sein" (*Tholuck*).

V. 22. Den Juden ist nicht entgangen, dass Jesus mit ὑπάγω einen *freiwilligen* Weggang gemeint hat. Aber dass *sie* nicht vermögen sollen hinzukommen, wohin *Er* weggehe, das reizt ihren gottlosen *Spott*, und sie fragen: doch nicht etwa *tödten* wird er sich selbst, da er sagt u. s. w.? In diesem Fall können wir ihn freilich nicht erreichen! Den Nachdruck hat ἀποκτενεῖ als die höhnisch gedachte *Modalität* des ὑπάγειν, durch welche als das ὅπου die *Gehenna* gesetzt ist (Joseph. Bell. 3, 8, 5., u. s. *Wetst.*). Der Spott ist boshafter als 7, 35., daher weder die Conjectur ἀποξενοῖ (*Tanaq. Faber*) etwas für sich hat, noch die unerweisliche Vermuthung des *Orig.*, es werde auf eine geheime Tradition gezielt, nach welcher der Messias nicht wie andere Menschen sterben, sondern sich aus freier göttlicher Machtvollkommenheit das Leben nehmen werde.

V. 23 f. Ohne den rohen Spott selbst weiter zu berücksichtigen, hält ihnen Jesus mit fester und erhabener Ruhe nur *ihre gemeine Natur* vor, vermöge deren sie so spotten gekonnt, weil sie ihn, den Himmlischen, nicht begriffen. — ἐκ τῶν κάτω) *aus dem Unteren* d. i. ἐκ τῆς γῆς, Gegentheil von τὰ ἄνω, *die himmlischen Religionen*, wie ἄνω von *himmlischen* Verhältnissen sollenn ist (Kol. 3, 1. 2. Gal. 4, 26. Phil. 3, 14.); vrgl. z. ἄνωθεν 3, 3. ἐκ bezeichnet das *Herrühren*; ihr stammt von der Erde, ich aus dem Himmel. — οὐκ εἰμὶ ἐκ τ. κόσμου τούτου) *ich stamme nicht aus dieser* (vormessianischen, vrgl. αἰὼν οὗτος) *Welt*, negativer Ausdruck der überweltlichen, himmlischen Abkunft. Vrgl. 17, 14. 16. — Beide Vershälften enthalten den nämlichen Gedanken, und die Sätze ἐκ τῶν κάτω ἐστέ und ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἐστέ haben die Prägnanz des Sinnes, dass jene Menschen der Geburt von Oben fremd sind. Darum (οὖν) hatte ihnen Jesus — worauf er sie V. 24. nochmals verweist — gesagt, dass sie sterben würden in ihren Sünden; und dazu fügt er jetzt noch die Begründung bei: ἐὰν γὰρ etc.; denn nur der *Glaube* kann denjenigen, welche ἐκ τῶν κάτω und ἐκ τοῦ κόσμου τούτου (als solche Fleisch vom Fleische geboren) sind, zur höhern göttlichen Geburt und Herkunft (1, 12 f.) verhelfen. — Beachte, dass bei dieser Wiederholung des Strafwortes der *Accent*, welcher V. 20. auf ἐν τ. ἁμ. ὑμ. lag, auf ἀποθαν. gelegt ist, und so das *Umkommen selbst* in den Vordergrund tritt, welches nur die Bekehrung zum Glauben abwenden könnte. — ὅτι ἐγώ εἰμι)

nämlich *der Messias*, das sich von selbst verstehende grosse Prädicat, in welchem sich die höchste Hoffnung von ganz Israel auf Grund der alten Weissagungen vereinigte, und welches namentlich in allen Verhandlungen Jesu mit den Juden beiden Theilen der *gegenwärtigste Gedanke* war, Jesu selbst, *dass* er es sei, und den Juden, *ob* er es sei, oder dass nicht *Er* es sei, sondern ein Anderer, welcher noch kommen werde. Vgl. V. 28. 13, 19. Einem solchen Andern steht das nachdrückliche ἐγώ gegenüber. Die Nichtnennung, aber Selbstverständlichkeit des Prädicats (welches 4, 25 f. genannt war) verleiht demselben eine stille *Majestät*, in welcher es eben von selbst bei dem kurzen Worte ὅτι ἐγώ εἰμι unabweislich in der Vorstellung des Zuhörens tritt.

V. 25. Die Juden verstehen wohl das ὅτι ἐγώ εἰμι, erkennen es aber nicht an, und fragen keck und verächtlich: σὺ τίς εἶ; *wer bist du denn?* wobei σύ den Accent der Geringschätzung hat. Jesus antwortet mit einer *Rückfrage des Befremdens* über ihre *so* grosse Verstocktheit, verzichtet aber dann sofort V. 26. darauf, sich weiter über sie, seine Gegner, auszulassen. Die Frage des Befremdens ist: τὴν ἀρχὴν ὅ,τι καὶ λαλῶ ὑμῖν; *was ich ursprünglich* (von vorne herein) *auch rede zu euch?* nämlich *fraget ihr?* Wer ich bin, das ist's ja, was von Anbeginn meines Auftretens auch meiner Reden Inhalt ausmacht, und darnach könnet ihr nun noch fragen *)? Sie hätten längst *wissen* müssen, was sie *fragten*; denn es war der ursprüngliche Gegenstand, auf welchen sich auch all sein Reden zu ihnen bezogen hatte und fortwährend bezog. τὴν ἀρχήν) adverbiell, heisst *ursprünglich,* Herod. 3, 39. 8, 142. Plat. Conv. p. 190. B. Eryx. p. 398. B., oft bei den LXX. (Gen. 13, 4. 41, 21. al.), mit und ohne den Artikel, s. d. *Lexica* u. *Lennep* ad Phalar. p. 82 ff. Mit dem *Praes.* ist es verbunden (λαλῶ), weil das τὴν ἀρχὴν Geredete fortwährend noch *geredet wird; vorangestellt* aber ist es dem Relativ, weil es die *Pointe* ist, welche die Verstocktheit der Juden fühlbar macht. — ὅ,τι) fragend in Beziehung auf eine unmittelbar vorhergehende Frage, wie oft auch bei Classikern, so dass es sich auf ein vorher gedachtes *du fragst* u. dergl. bezieht. S. *Kühner* II. §. 837. Anm.

*) Aehnlich *Hilgenf.* Evang. p. 287., doch τ. ἀρχ. *omnino* fassend: „*Ueberhaupt, was ich sogar zu euch rede, — soll ich noch antworten?*" Aber dieses „überhaupt" wäre überflüssig und nichtssagend.

1. *Bernhardy* p. 448. — καὶ) *auch*, drückt das *entsprechende* Verhältniss des *Redens* zum *Sein* aus: was ich ursprünglich, wie ich es *bin*, auch *rede* zu euch. — *Fragend* nehmen die Stelle auch *Matth.*, *Lachm.* u. *Lücke*. Letzterer (nach *Euth. Zig.*)*): *Ueberhaupt warum rede ich nur noch zu euch?* Dagegen ist zwar nicht τὴν ἀρχήν, welches bekanntlich oft auch bei Classikern *von vorne herein*, im Sinne von *omnino*, heisst (*Ellendt* Lex. Soph. I. p. 237. *Breitenb.* ad Xen. Oec. 2, 12.), obwohl es so nur in *negativen* Sätzen, oder solchen, die reell auf einen negativen *Sinn* hinauskommen **), gebraucht wird, welches letztere indess auch hier Anwendung finden könnte (wie Plat. Demod. p. 381. D.); auch ist ὅ,τι im Sinne von *warum* zu rechtfertigen (s. z. Mark. 9, 11.). Aber der *Gedanke selbst* ist so wenig sinniger Art und Natur, und enthält eine im Grunde so inhaltsleere, und dabei durch τ. ἀρχήν noch dazu gedehnte und affectlose *Reflexion*, dass er aus dem Munde des Johanneischen Jesus, zumal in dieser lebhaften und sententiösen Umgebung, kaum zu erwarten ist. Auch stände der Spruch, so verstanden, ganz ausser Zusammenhang mit dem Folgenden, und die logische Verbindung, welche *Lücke* annimmt, würde ein zugesetztes περὶ ἐμοῦ oder eine ähnliche Näherbestimmung erfordern. Mit dem gefragten σὺ τίς εἶ aber fände ebenfalls keine Beziehung statt, während man doch nach Johann. Art eine Antwort erwartet, welche sich wirklich in irgend einer sinnigen Weise auf das *Gefragte* bezieht. Noch entschiedener sprechen diese inneren Gründe gegen die überdiess τ. ἀρχ. unrichtig nehmende Erklärung von *Locella* (ad Xen. Eph. p. 164.): „ante omnia quid tandem (de me) dicam vobis?" *Nicht fragende Fassungen:* 1) „*Was ich euch schon im Anfange gesagt habe, das bin ich.*" So *Tholuck* nach *Beza*, *Calvin*, *Vatabl.*, *Maldonat.*, *Grot.*, *Cleric.*, *Heum.* u. M., auch *B. Crus.* Jesus würde damit anzeigen, dass er seine höhere Persönlichkeit schon von Anbeginn in seinen Reden zu erkennen gegeben habe. Das Präsens λαλῶ würde als das in der Gegenwart noch Fortdauernde ausdrückend nicht entgegen sein; aber die Wortstellung entspricht nicht, und wenig-

---

*) So ohne Zweifel schon *Chrys.*, welcher als Sinn angiebt: τοῦ ὅλως ἀκούειν τῶν λόγων τῶν παρ' ἐμοῦ ἀνάξιοί ἐστε, μήτι γε καὶ μαθεῖν ὅςτις ἐγώ εἰμι. Vrgl. *Theophyl.* Ganz wie *Lücke* hat *Matthaei* erklärt: „*Cur vero omnino vobiscum loquor? cur frustra vobiscum disputo?*" S. ed. min. I. p. 575.

**) S. bes. *Lennep* l. l. u. *Brückn.* z. St.

stens müsste *καί* logischer Weise vor *τὴν ἀρχὴν* stehen. 2) „*Von vorne herein* (vor allen Dingen) *bin ich*, *was ich auch zu euch rede.*“ So *de Wette*, vrgl. *Luther* („ich bin euer Prediger; wenn ihr das zuerst gläubet, so werdet ihr wohl erfahren, wer ich sei, und sonst nicht“), *Aret.* u. M., neuerlichst auch *Maier*, welcher jedoch *τ. ἀρχ.* unrichtig *durchaus* (*nichts anderes*) fasst *). Vrgl. auch *Ammon* L. J. II. p. 405. Jesus würde, statt direct zu antworten: ich bin der Messias, sagen: er sei vor allen Dingen aus seinen Reden zu erkennen. Allein *τὴν ἀρχήν* heisst nicht *vor allen Dingen*, auch nicht Xen. Cyr. 1, 2, 3., wo *τὴν ἀρχὴν μὴ τοιοῦτοι* ist: *von vorne herein nicht solche*, d. h. überhaupt nicht solche, *omnino non tales*; eben so wenig Herod. 1, 9., wo es ebenfalls, wie oft bei Herod. (s. *Schweigh.* Lex. p. 104 f.), *von vorne herein*, d. i. *omnino* ist, vrgl. *Wolf* Dem. Lept. p. 278. Und wie beziehungslos (es müsste doch irgend ein *posterius* dabei gedacht sein) stände das *ante omnia* da! Mit Recht hat daher *Brückn.* das „*vor allen Dingen*“ in *de Wette's* Fassung verworfen, übrigens jedoch dieselbe für die einzig richtige haltend und bei der Bedeutung *von vorne herein* stehen bleibend. Allein man sieht nicht ab, was das „*von vorne herein* bin ich“ u. s. w., und mit solchem Nachdrucke dieses *τὴν ἀρχήν* an der Spitze, eigentlich soll. Denn dass Jesus so, wie er sich auch in seinen Reden kund giebt, gleich von Anfang seines Auftritts her gewesen sei und sei, nicht also etwa seitdem anders geworden — diess zu versichern, hatte er keinen Anlass u. Grund. 3) „*Allerdings* (nichts Anderes) *bin ich was ich euch auch sage.*“ So *Kuinoel*, wobei aber dem *τ. ἀρχ.* ein unrichtiger Sinn untergeschoben und *λαλῶ* mit *λέγω* verwechselt wird. 4) „*Gleich anfangs habe ich von mir ausgesagt, was ich auch euch erkläre*, oder *was ich auch jetzt sage.*“ So *Starck* Not. sel. p. 106., *Bretschn.* Aber die Suppletion von *λελάληκα* würde nur dann angedeutet sein, wenn hernach stände: *ὅ,τι καὶ νῦν λαλῶ ὑμ.* 5) *Fritzsche* (Lit. Bl. z. allg. Kirchenz. 1843. p. 513. und de conform. Lachm. p. 53.): „*Sum a rerum primordiis* (1, 1.) *ea natura, quam*

*) Vrgl. *Winer* p. 412., welcher als Sinn angiebt: „*ganz das bin ich, als was ich mich in meinen Reden darstelle.*“ Aber im Sinne von *ganz und gar*, wird *τ. ἀρχήν* (gewöhnlich *ohne* Artikel) nur in Verbindung mit Negationen gebraucht: *ganz und gar nicht, durchaus nicht;* cum negatione praefracte negando servit“, *Ellendt* Lex. Soph. l. l.

me esse vobis etiam profiteor." So würde sich Jesus als *uranfänglichen Logos* bezeichnen. Völlig unverständlich aber für die Zuhörer, welche weder τ. ἀρχ. im absoluten Sinne noch ὅ,τι κ. λ. ὑμ. so wie *Fritzsche* zu fassen veranlasst waren; wenigstens müsste, was Letzteres betrifft, λέγω statt λαλῶ gesagt sein. 6) Man verbindet τ. ἀρχήν mit πολλὰ ἔχω etc. V. 26. und setzt nach λαλῶ ὑμῖν nur ein Komma. So schon *Codd.*, *Nonnus*, *Knatchb.*, *Raphel*, *Beng.* u. neuerlich *Olsh.* u. *Hofm.* Schriftbeweis I. p. 62. Dabei wird entweder ὅτι, *weil*, geschrieben (so *Bengel: „principio, quum etiam loquor vobis* [Dativ. comm.], *multa habeo de vobis loqui* etc." *)), oder ὅ,τι, *was* (*Olsh.: „für's erste habe ich, was ich euch auch offen sage, Vieles an euch zu tadeln und zu strafen;* ich bin also euer ernster Ermahner"). Aber so würde Jesus auf die Frage σὺ τίς εἶ gar *keine Antwort* geben; τὴν ἀρχήν, *ursprünglich*, würde in den Sinn *zuvörderst* (πρῶτον) umgesetzt, und der Zwischensatz ergäbe nach *Olsh.* etwas ganz Ueberflüssiges, und nach *Beng.* u. *Hofm.* zugleich Erzwungenes und Geschraubtes. 7) Exegetisch unmöglich ist die Auslegung des *Augustin.: „Principium* (den Uranfang aller Dinge) *me credite, quia* (ὅτι) *et loquor vobis, i. e. quia humilis propter vos factus ad ista verba descendi.*" Vrgl. *Ambr.*, *Beda*, *Rupert* u. M. Nicht völlig klar geworden ist mir 8) die Fassung von *Luthardt* (ὅτι, *dass: „von Anfang bin ich, dass ich auch rede zu euch";* Jesus bezeichne die Handlung seines Redens, das Dasein seines Wortes, als seine Gegenwart für die Juden; von seinem ersten Auftreten an sei es seine Art gewesen, dass er, der als das Wort Gottes auf Erden Gegenwärtige, sich eine Gegenwart für die Menschen im Wort gegeben habe. Soll hiernach, wie es scheint, τὴν ἀρχὴν ὅτι heissen: *von Anfang ist das meine Art, dass,* so kann diess unmöglich in dem hinzuzudenkenden einfachen εἰμί liegen.

V. 26. Die Frage V. 25. war ein *Vorwurf*. Darauf bezieht sich das mit dem ganzen Nachdrucke an der Spitze stehende πολλά; das gegensätzliche ἀλλ' aber und das ausschliessende ταῦτα besagen, dass er das πολλά, was er von ihnen zu reden und zu richten habe (in Bereitschaft, vorräthig habe), *nicht* sage, sondern eben nur das, was er von seinem Sender vernommen. Vrgl. 16, 12. Aehnlich

---

*) Vrgl. *Hofm.: „*Für's Erste, nämlich für jetzt, weil da seines Thuns ist, zu ihnen zu reden, hat er viele überführende und strafende Reden an sie zu richten."

Euth. Zig. nach *Chrys.* u. *B. Crus.* Man denke nach der Frage V. 25. eine strafende *Pause*. Paraphrase: „Gar Vieles habe ich von euch zu reden und insonders zu tadeln, aber ich enthalte mich dessen und beschränke mich auf meine unmittelbare Aufgabe, *das* der Welt zu sagen, was mir Gott, der Wahrhaftige, der mich gesandt, offenbart hat, auf die Mittheilung der göttlichen Wahrheit.“ Abweichende Fassungen des inneren Zusammenhanges s. b. *Schott* Opusc. I. p. 94 ff. *Lücke, Tholuck, de Wette* nach Aelteren fassen ihn so, dass Jesus sagen wolle: „aber, wie viel ich auch über euch zu richten habe, so ist meine κρίσις doch ἀληθής, denn ich rede zur Welt nur, was ich vom Vater, dem Wahrhaftigen, gehört habe.“ Allein so wird der Gegensatz erst *künstlich gebildet*, und die *ausgesprochene* Antithese zwischen dem, was Jesus zu reden *hat* (ἔχω λαλεῖν), und dem, was er wirklich *sagt* (λέγω), wird vernachlässiget. κἀγώ) *und ich meines Theils*, Gotte gegenüber, — hängt mit ταῦτα etc. zusammen. — ταῦτα) diess und nichts Anderes. Der Sache nach treffend *Chrys.*: τὰ πρὸς σωτηρίαν, οὐ τὰ πρὸς ἔλεγχον. — εἰς τ. κόσμ.) S. z. Mark. 1, 39. Nicht wieder λαλῶ (*Lachm., Tisch.*) gebraucht Jesus, sondern λέγω, weil die Vorstellung im Gegensatze bestimmter geworden ist; was er gehört hat, *das* ist's, was er *sagt*. Er hat der Welt etwas Anderes zu *sagen*, als von der Nichtswürdigkeit seiner Gegner zu *reden*. Ersteres *thut* er, auf Letzteres, so viel Stoff dazu er auch hat, *verzichtet* er.

V. 27. Ὢ τῆς ἀγνοίας! οὐ διέλιπεν αὐτοῖς περὶ αὐτοῦ διαλεγόμενος, καὶ οὐκ ἐγίνωσκον, *Chrys.* Aber das Auffallende, ja sehr Unwahrscheinliche (*de Wette*), welches man in diesem Nichtverstehen findet, beseitigt sich durch die Beachtung, dass V. 21. ein *neuer* Redeact anhob, bei welchem nicht wieder grade die nämlichen Zuhörer wie beim vorigen Act (V. 16 ff.) gewesen sein müssen; daher um so weniger das Nichtverstehen in den Begriff der *Nichtanerkennung* (*Lücke*) umzusetzen, oder mit *Luthardt* αὐτοῖς zu pressen und als Sinn der einfachen Worte anzugeben ist, „dass er in seiner Selbstbezeugung den sendenden Gott ihnen als den Vater bezeuge.“ Das steht nicht da, sondern blos: dass er (durch jenes ὁ πέμψας με) den Vater ihnen sagte (bezeichnete).

V. 28 f. Οὖν) nicht blose „Fortführung der Erzählung“ (*de Wette*), sondern: *also*, in Bezug auf dieses Nichtverstehen, wie auch durch τότε γνώσεσθε bestätiget wird, welches sich auf οὐκ ἔγνωσαν V. 27. bezieht, und zwar

seinem Inhalte nach logisch richtig, da die Juden, hätten sie die Messianität Jesu erkannt, auch sein Reden von seinem Vater verstanden haben würden. — ὅταν ὑψώσητε etc.) *wenn ihr erhöht haben werdet*, nämlich an's Kreuz. Vrgl. z. 3, 14. Die Kreuzigung als That der Juden, welche sie herbeigeführt haben, wie Act. 3, 14 f. — τότε γνώσ.) Vrgl. 12, 32. 16, 8 ff. Dann wird der Erfolg eintreten, den ihr bis dahin von euch weiset, dass ihr erkennen werdet u. s. w. Grund: weil durch den Tod Jesu seine δόξα und die mächtigen Erweise derselben (Ausgiessung des Geistes, Wunderthätigkeit der Apostel, Bau der Kirche, Strafgericht der Juden) bedingt waren. Treffend *Beng.*: „cognoscetis *ex re*, quod nunc ex verbo non creditis.“ — καὶ ἀπ' ἐμαυτοῦ etc.) noch von ὅτι abhängig, und zwar bis μετ' ἐμοῦ ἐστιν, so dass dem allgemeinen ποιῶ das specielle λαλῶ *und* das generelle μετ' ἐμοῦ ἐστιν *zusammen* entspricht. Daher nicht Breviloquenz, welche dadurch zu vervollständigen sei, dass man neben ποιῶ noch λαλῶ, und bei λαλῶ noch ποιῶ denke (*de Wette* nach *Beng.*). Das Richtige hat schon *Nonnus* (welcher V. 29. ὅττι καὶ etc. anfängt), und der Einwand (*Lücke*, *de Wette* u. M.), dass οὐκ ἀφῆκε etc. zu abrupt stehe, hat nichts auf sich, da grade bei Joh. die asyndetische Fortsetzung der Rede sehr häufig ist, und auch dann statt fände, wenn καὶ ὁ πέμψ. etc. nicht mehr von ὅτι abhängig wäre. — ταῦτα) wird willkürlich und ohne Beispiel (Matth. 9, 33. gehört nicht hieher) aus einer Vermischung zweier Vorstellungen gleich οὕτως erklärt. Jesus meint mit dem deiktischen ταῦτα überhaupt *seine Lehre* (vrgl. V. 26.), *in deren Vortrag er auch jetzt begriffen war*. Diese aber redete er in Gemässheit der vom Vater erhaltenen, d. i. nach der durch die unmittelbare Anschauung der göttlichen Wahrheit beim Vater vor der Menschwerdung empfangenen Anweisung. Vrgl. V. 38. 6, 46. 7, 16 f. — οὐκ ἀφῆκε etc.) Directe Bekräftigung des letzten Gedankens, — negativ ausgedrückt wegen der scheinbaren Verlassenheit, den vielen und mächtigen Feinden gegenüber. Das *Praeter*. bezieht sich auf die *Erfahrung der ganzen Wirksamkeit bis jetzt*, nicht auf den *Zeitpunkt der Sendung*, wozu die folgende Begründung nicht passt. — ὅτι ἐγὼ etc.) *weil ich* u. s. w., Motiv zu jenem οὐκ ἀφῆκε etc. Wie hätte er mich allein lassen sollen, da ich es bin, welcher (ἐγώ mit Nachdruck) u. s. w. *Olsh.* sieht in οὐκ ἀφῆκε etc. den Ausdruck der *Wesensgleichheit*, und in ὅτι die Angabe des *Erkenntnissgrundes*. Ersteres ist falsch, da der Sinn von οὐκ ἀφῆκε etc. dem von μετ'

ἐμοῦ ἐστιν gleich ist, und Letzteres würde unzureichend, weil nur auf *sittliche* Harmonie, argumentiren.

V. 30—32. Man beachte die Scheidung der Subjecte. Die πολλοί sind Viele unter den *Zuhörern überhaupt;* unter diesen πολλοῖς waren auch *Jüdische Hierarchen*, und zu *diesen* spricht Jesus, weil er die Unbeständigkeit und Unlauterkeit ihres augenblicklichen Glaubens *) erkannte, die Worte V. 31. 32., welche sofort die Folge hatten, dass sie wieder zur Opposition umschlugen; daher nicht Inconsequenz in Behandlung der Zuhörer (*B. Bauer*). — ἐὰν ὑμεῖς etc.) wenn *ihr euern Theils* u. s. w.; denn sie waren mit dem ungläubigen Haufen vermischt, und werden durch ὑμεῖς aus diesem als die Subjecte hervorgehoben, denen die Ermahnung und Verheissung gelten soll. *Bleiben* sollen sie in Jesu Wort, nämlich als in dem beständigen Elemente ihres innern und äussern Lebens. Andere Form der Vorstellung: 5, 38. ἀληθῶς) *wirklich*, nicht blos scheinbar nach momentaner Ergriffenheit. — γνώσεσθε τ. ἀλήθ.) denn die göttliche *Wahrheit* ist der *Inhalt* des λόγος Christi, Christus selbst ihr Inhaber und Träger, und die *Erkenntniss* derselben hebt mit dem Gläubigwerden erst an, da sie die lebendige und sittliche Intelligenz des Glaubens ist (17, 17. 1. Joh. 1, 3 ff.). — ἐλευθερ.) von der Sclaverei der Sünde. S. V. 34.

V. 33. Ἀπεκρίθησαν) Das Subject können keine Anderen sein als die πεπιστευκότες αὐτῷ Ἰουδαῖοι V. 31. So richtig *Maldonat.*, *Bengel*, *Olsh.*, *Kling*, *B. Crus.*, *Hilgenf.* u. M. nach *Chrys.*, welcher treffend bemerkt: κατέπεσεν εὐθέως αὐτῶν ἡ διάνοια· τοῦτο δὲ γέγονεν ἀπὸ τοῦ πρὸς τὰ κοσμικὰ ἐπτοῆσθαι. Andere zu verstehen hat Joh. selbst abgewehrt, indem er V. 31. jene gläubig gewordenen Juden aus den πολλοῖς V. 30. hervorhob, und sie ausdrücklich als die Personen des folgenden Dialogs hinstellte. Daher ist nicht mit *Lampe, Kuinoel, de Wette, Tholuck, Lücke, Maier* an *ungläubig und feindselig gebliebene Juden*, von den V. 31. erwähnten verschieden, zu denken (ἀπεκρ.: *man* antwortete), wozu auch V. 37. ζητεῖτέ με ἀποκτ. nicht nöthiget, da jene πεπιστευκότες durch die in V. 32. gefundene Kränkung ihres Nationalstolzes sofort wieder umgeschlagen und in die Reihe der Opposition zurückgetreten waren. So-

---

*) Nicht schon die *Empfänglichkeit* für das Heil wird von Joh. *Glaube* genannt, wie *Messner* Lehre der Ap., Leipz. 1856. p. 349. in Bezug auf u. St. annimmt. Auch nicht 6, 69. 1. Joh. 4, 16.

nach ist auch nicht mit *Luthardt* zu sagen, von *Gegnern* komme die Antwort *zunächst*, aber auch von den *Gläubigen* hätten Manche in Unverstand mit eingestimmt. *Nur* auf die πεπιστευκότες lautet der Text. — σπέρμα Ἀβρ. ἐσμ.) welchem ja, als zur Weltherrschaft bestimmt (vrgl. Gen. 22, 17. 17, 16.), der Sclavenstand etwas ganz Fremdartiges ist! Dieser Obersatz ihres Schlusses aber beweist, dass sie nicht die *individuelle*, bürgerliche Freiheit meinen (*Grot.*, *Lücke*), sondern die *nationale*, wobei sie leidenschaftlicher Weise die Aegyptische und Babylonische Geschichte ihres Volks ausser Rechnung lassen, und nur die damalige Generation im Auge haben, welcher freilich unter dem klugen Römerregimente der Schein politischer Freiheit geblieben war. Ueber den leidenschaftlichen Freiheitsstolz der Juden, welcher endlich das Verderben über sie brachte, s. *Lightf.* p. 1045. Nach *Luthardt* protestiren sie gegen die *geistliche* Abhängigkeit, nicht zwar hinsichtlich der Gesinnung (*B. Crus.*), aber *hinsichtlich der religiösen Stellung*, vermöge deren alle anderen Völker in Betreff der Heilsvermittelung von ihnen, den Privilegirten Gottes, abhängig seien. Aber der *gröbere* Missverstand von *volksthümlicher* Freiheit ist den Analogieen anderer Missverständnisse des höhern Sinnes Jesu bei Joh. entsprechender (vrgl. den Nikodemus, die Samariterin, die Rede vom Brode des Lebens), und was lag dem Abrahamidenstolze näher als der Gedanke an die κληρονομία τοῦ κόσμου (vrgl. Rom. 4, 13.), welcher in ihrer Einbildung alle Volksknechtschaft ausschloss? Als Abraham's Saame fühlten sie sich als αἷμα φέροντες ἀδέσποτον (*Nonn.*).

V. 34. Δείκνυσιν (und zwar mit feierlicher Versicherung), ὅτι δουλείαν ἐνέφηνεν ἀνωτέρω τὴν ἐξ ἁμαρτίας, οὐ τὴν ἐκ δυναστείας ἀνθρώπου, *Euth. Zig.* — δοῦλος) nach seinem sittlichen Ich. Vrgl. zu Bild und Sache Rom. 6, 17 ff. 7, 14 ff. Analoge Beispiele aus Classikern bei *Wetst.*, aus Philo b. *Loesn.* p. 149.

V. 35 f. Was steht aber dem Sündensclaven bevor? Ausschliessung aus dem Messiasreiche! Diese Drohung kleidet Jesus in den *allgemeinen Satz* des bürgerlichen Lebens: *Der Sclave aber hat keinen ewig bleibenden Sitz im Hause;* er muss sich verkaufen, wegjagen lassen. Vrgl. Gen. 21, 10. Gal. 4, 30. Die Anwendung, welche Jesus bei diesem Gemeinsatze beabsichtigt: „Der Sündensclave bleibt nicht auf ewig in der Theokratie, sondern wird bei Errichtung des Messiasreiches ausgestossen.“ — εἰς τὸν αἰῶνα) *auf ewig*, Ausdruck nach Maassgabe des *abgebildeten Verhält-*

nisses. Nach αἰῶνα ist mit *Lachm.* u. *Kling* ein Punkt zu setzen, weil ἐὰν οὖν etc. lediglich aus ὁ υἱὸς μ. εἰς τ. αἰ., nicht aus dem Vorherigen, folgert, und weil ὁ υἱὸς etc. im logischen Fortschritt der Rede einen neuen Theil anhebt. Der Gedankengang ist nämlich: 1) Wer die Sünde thut, ist Sclave der Sünde und wird aus dem Messianischen Reiche ausgeschlossen. 2) Ganz anders als mit dem Sclaven, welcher das Haus verlassen muss, verhält sich's mit dem Sohne, daher dieser es ist, welcher euch die wirkliche Freiheit verschafft. — ὁ υἱὸς μένει εἰς τ. αἰῶνα) nämlich ἐν τῇ οἰκίᾳ, — ebenfalls Gemeinsatz, aber mit der beabsichtigten *Anwendung* des generischen ὁ υἱός auf *Christum*, welcher als Sohn *Gottes* auf ewig seine Stellung und Macht im *Gottes*haus, in der Theokratie, behält *). Aus diesem μένει εἰς τ. αἰῶνα *folgt* (οὖν), dass, wenn Er aus dem Sclavenstande befreit, eine *wirkliche* nicht blos scheinbare, Freiheit eintritt, da, vermöge des immerwährenden Bestandes seines Hausrechtes in der Theokratie, die von ihm verfügte Freilassung den wirklichen und definitiven Erfolg haben muss, was nicht nothwendig der Fall wäre, wenn Er selbst nur zeitweilig im Hause bliebe, womit der von ihm getroffenen Freilassung die Gewähr der Wirklichkeit abginge, indem dabei die Gewissheit und Dauer des Rechts und der ἐξουσία fehlen würde. Vorausgesetzt ist übrigens vom *Vater* in dieser Argumentation, dass Letzterer nicht unmittelbar selbst handelt in der Theokratie; der *Sohn* hat von ihm die verfügende Gewalt. — Bei ὁ δοῦλος an *Mose* zu denken (*Euth. Zig.* nach *Chrys.*), ist fremdartig und contextwidrig, s. V. 34. Treffend aber *Grot.*: „tribuitur hic *filio* quod modo *veritati*, quia eam profert filius.“

V. 37. Ἀλλὰ ζητεῖτε etc.) wie widersprechend der wahren, geistigen Abrahamidenschaft! Sein *Recht* aber hat der Vorwurf, weil diese Juden schon wieder umgeschlagen, der Tod Jesu aber der Zielpunkt der hierarchischen Opposition war. — οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν) *hat keinen Fortgang in euch*, in eueren Herzen. Diese sprachrichtige Fassung (Plat. Legg. 3. p. 684. E. Eryx. p. 398. B.: ᾗ ἔμελλεν ὁ

*) Bezieht man die beabsichtigte Anwendung von ὁ υἱός auf den sittlich freien *Menschen*, welcher „nicht blos in geschichtlichem, sondern in wesentlichem, weil ethisch vermittelten Verhältniss zu Gott steht“ (*Luthardt*, vrgl. *de Wette*), so muss man dann das zweite ὁ υἱός im eminenten Sinne nehmen (von *Christo*), zu welcher Verschiedenheit aber, zumal V. 36. mit οὖν anknüpft, der Text keinen Grund bietet.

λόγος χωρήσεσθαι αὐτῷ, Polyb. 28, 15, 12. 10, 15, 4. Arist. Pax. 472. al. 2. Makk. 3, 40.) passt völlig auf die Betreffenden, weil das Wort Christi zwar in ihr Herz gelangt war und sie zeitweilig gläubig gemacht (V. 30. 31.), aber nicht weiter sich entwickelt hatte, nicht *von statten gegangen* war, sondern sie nach augenblicklichem Glauben wieder zurückgefallen waren. Daher ist auch ἐν ὑμῖν nicht *inter vos* zu nehmen (*Lücke*). *Andere:* es *findet keinen Raum* in euch (*Vulg.:* non *capit* in vobis: so *Chrys.*, *Theophyl.*, *Erasm.*, *Beza*, *Aret.*, *Maldonat.*, *Corn. a Lap.*, *Jansen* u. M. auch *B. Crus.*). Ohne Sprachgebrauch. *Andere:* es findet nicht *Eingang* in euch, so dass ἐν ὑμῖν prägnant stände, das der Bewegung nachfolgende Verharren anzeigend. So *Nonnus*, *Grot.*, *Kuinoel*, *de Wette*, *Maier*, *Luthardt*. Der Ausdruck wäre auf die Bedeutung *sich fortbewegen*, *sich forterstrecken*, zurückzuführen (Sap. 7, 23. u. oft bei Classikern). Allein diese Deutung wird weder durch den Text (da nicht εἰς ὑμᾶς steht) angezeigt, noch ist sie auch nur dem Sinne nach passend, da das Wort Christi jene Menschen wirklich bis zum momentanen Glauben getroffen hatte. Man ist aber zu dieser Erklärung gedrängt, wenn man als die Antwortenden V. 33. nicht die πεπιστευκότες V. 31. betrachtet.

V. 38. Diese Erfolglosigkeit meines Wortes in euch beruht in dem grundverschiedenen Ursprunge meiner Rede und eures Thuns. — ἑώρακα π. τ. πατρί) womit Jesus die Anschauung der göttlichen Wahrheit in seinem vormenschlichen Zustande meint. Vrgl. z. V. 28. — καὶ ὑμεῖς οὖν) *auch ihr also,* meinem Beispiele der Abhängigkeit vom Vater folgend. In οὖν liegt eine schmerzliche Ironie. — ἠκούσατε) d. i. was euch der Vater geheissen hat. Beachte den Unterschied des Perf. u. Aor. *Wer* der Vater sei, lässt Jesus noch ungesagt; er meint aber den *Teufel*, dessen Kinder sie im *ethischen* Sinne sind, wogegen Er der Sohn Gottes im wesentlichen, metaphysischen Sinne ist. — ποιεῖτε) die *constante* Handlungsweise, jenes Tödtenwollen mit eingeschlossen, aber dasselbe nicht ausschliesslich bezeichnend.

V. 39 f. Die Juden merken, er meine einen andern Vater als Abraham. — Jesus beweist ihnen aus ihrer nicht Abrahamischen Handlungsweise, dass sie keine Kinder Abr. seien. — τέκνα und ἔργα sind correlat; ersteres in *ethischem* Sinne gemeint. — νῦν δέ) unter so bewandten Umständen aber, *nunc autem.* — ἄνθρωπον) in Beziehung auf das folgende παρὰ τ. θεοῦ. — τοῦτο) einen

die von Gott vernommene Wahrheit redenden Menschen tödten zu wollen.

V. 41. *Ihr thut, was euer Vater treibt*, — Resultat von V. 39. 40., aber *noch* ohne die Angabe, *wer* dieser Vater sei. — Da es nun Abraham nicht sein soll, reflectiren die Juden, so müsste es ein anderer menschlicher Vater sein. In diesem Falle aber wären sie aus der Hurerei (der Sarah mit einem Andern) geboren, und sie hätten zwei Väter, einen wirklichen (von welchem sie ἐκ πορνείας herstammten) und einen putativen (Abraham). Da aber diese ehebrecherische Abstammung *) nicht statt finde, und doch Abraham ihr Vater nicht sein solle, so, meinen sie, bleibe der Behauptung Jesu gegenüber als der Eine Vater nur *Gott* übrig, welchen sie daher als solchen geltend machen: „*Wir sind aus Hurerei nicht geboren*, wie du anzunehmen scheinst, wenn du Abraham nicht als unsern Vater gelten lassen willst; *einen einzigen Vater* (nicht zwei, wie es bei denen ist, welche aus Ehebruch geboren sind) *haben wir*, und zwar, da es Abraham nicht sein soll, *Gott*. Denn Gott war nicht blos der Schöpfer (Mal. 2, 10.) und *theokratische* Vater des Volks (Jes. 63, 16.), sondern seine Vaterschaft beruhete auch noch besonders in der Kraft seiner Verheissung bei der Erzeugung Isaak's (Rom. 4, 19. Gal. 4, 23.). Die Annahme eines Gegensatzes gegen *Ismael* (*Euth. Zig.*, welcher eine Anspielung auf Jesu Geburt findet, *Rupert.*, *Wetst.*, *Tittm.*) ist falsch, da Ismael nicht ἐκ πορνείας geboren war. Abzuweisen ist auch die gewöhnliche Deutung, nach welcher der *Götzendienst* (Hos. 2, 4.) verneint werde: „unser Sohnsverhältniss zu Gott ist durch keine Abgötterei verunreiniget“ (*de Wette*, vrgl. *Grot.*, *Lampe, Kuinoel, Lücke* u. M.), was aber ganz contextwidrig ist, da der Zusammenhang den Vorwurf der Abgötterei gänzlich nicht enthält, wohl aber den Vorwurf, dass

---

*) Das ἐκ πορνείας setzt Eine Mutter aber mehrere Väter. Wer die Eine Mutter sei, ergiebt sich aus der verneinten Vaterschaft *Abraham's*, also *Sarah*, die Stammmutter des theokratischen Volks. Daher ist nicht mit *Luthardt* aus der Vorstellung: „Israel ist Jehova's Weib“ zu erklären, so dass der Gedanke der Juden sein würde: sie seien nicht aus einem Ehebunde Israel's mit einem Andern entsprungen, so dass Jehova nur nominell ihr Vater wäre, in Wahrheit aber ein Anderer, und sie also mehrere Väter hätten. Ueberdiess wäre ein *Ehe*bund Israel's mit einem Andern ein Widerspruch; auch müsste der Andere doch als ein anderer *Gott*, mithin als ein *fremder* Gott gedacht sein, was aber *Luthardt* selbst mit Recht verwirft.

Abrah. nicht ihr Vater sei, daher auch nicht auf einen Gegensatz gegen Jüdische *und heidnische* Abstammung (*Theodor. Mopsv.*, *Theophyl.*), wie sie bei den *Samaritern* statt hatte (*Paulus*), zu deuten ist. — ἡμεῖς) hat stolzen Nachdruck.

V. 42 f. Gott ist euer Vater nicht; sonst würdet ihr mich *lieben*, weil ihr mit mir *homogen* wäret; ἑνὸς γεγαῶτα τοκῆος ἀῤῥαγέος φιλίης ἀλύτῳ ξυνώσατε θεσμῷ, *Nonnus*. Dieses ἠγαπᾶτε ἂν ἐμέ wäre „die ethische Probe“ (*Luthardt*) der gleichen Vaterschaft. — ἐγώ) mit göttlichem Selbstgefühle gesprochen. — ἐξῆλθον) von dem *metaphysischen Ausgegangensein* aus Gottes Wesen (13, 3. 16, 27. 28. 30. 17, 8.). Der Begriff der blosen *Sendung* würde dem Contexte nicht entsprechen, da es sich um die *Vaterschaft* Gottes handelt. — καὶ ἥκω) Resultat des ἐξῆλθον: *und bin da*. — οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαυτοῦ etc.) Bestätigung von ἐκ τ. θεοῦ etc.: *denn auch nicht aus eigener Selbstbestimmung* u. s. w. Wäre nämlich Jesus nicht aus Gott ausgegangen und erschienen, so könnte er entweder von einem Dritten oder wenigstens ἀφ' ἑαυτοῦ gekommen sein; aber nicht einmal (οὐδέ) dieses Letztere ist der Fall. — V. 43. Nachdem Jesus ihnen gezeigt, dass sie weder Abraham's noch Gottes Kinder wären, deckt er ihnen nun noch, bevor er ihnen positiv sagt, *wessen* Kinder sie seien, den Grund ihres Nichtverständnisses seiner Rede auf; denn Alles, was sie von V. 33. an vorgebracht hatten, war ja solches Nichtverständniss gewesen. — Die Form des Ausdrucks in *Frage* u. *Antwort* (ὅτι) entspricht dem steigenden Affecte. Vrgl. *Dissen* ad Dem. de cor. p. 186. 347. *De Wette* (vrgl. *Luther* u. *Beza*) nimmt ὅτι gleich εἰς ἐκεῖνο ὅτι: „ich sage diess in Beziehung darauf, dass.“ Unlogisch, da die Sätze umgekehrt stehen müssten (διατί οὐ δύνασθε — — ὅτι τὴν λαλιάν etc.), weil nämlich das οὐ γινώσκετε das aus dem Bisherigen *klare* Verhältniss ist. — Im Fragesatz und in der Antwort ist das, was den Nachdruck hat, *an's Ende* gerückt. *Unverständlich* war ihnen seine Rede, weil deren Wesen, nämlich sein *Wort*, ihrer Fassung unzugänglich war, sie keine Ohren dafür hatten. λαλιά, in der alten Gräcität: *Gerede, Geschwätz* (s. zu 4, 42.), heisst bei Späteren (z. B. Polyb. 32, 9, 4. Joseph. Bell. 2, 8, 5.) u. bei den LXX. auch *Rede, sermo* *), ohne den verächtlichen Sinn. Vrgl. Matth. 26, 73. So hier, und zwar von ὁ λό-

---

*) Ueber λάλιος in bonam partem s. *Jacobs* ad Anthol. VI. p. 99. VII. p. 140.

γος so verschieden, dass letzteres der durch die λαλιά ausgesprochene Lehrgehalt, die *Lehre;* sofern sie nämlich *vorgetragen* wird, ersteres aber den die Lehre enthaltenden und darstellenden Vortrag selbst bezeichnet. Vrgl. 12, 48.: ὁ λόγος ὃν ἐλάλησα, Phil. 1, 14. Hebr. 13, 7.

V. 44. Nach der Negative V. 42. 43. nun die positive Aussage: *Ihr* (ὑμεῖς, mit grossem entschiedenen Nachdruck: *ihr* Leute, die ihr euch für Gottes Kinder haltet!) *seid Kinder des Teufels,* — im Sinne der *ethischen Genesis,* was von ἐκεῖνος an näher erläutert wird; daher nicht auf eine *ursprüngliche* Verschiedenheit der menschlichen Naturen (*Hilgenf.*, vrgl. zu 3, 6.) zu deuten. — ἐκ τοῦ πατρ. τ. διαβ.) *aus dem Vater, welcher der Teufel ist,* — nicht: aus *eurem* Vater u. s. w. (*de Wette, Lücke*), was nach dem nachdrücklichen ὑμεῖς nicht passt, oder mit Nachdruck bezeichnet sein müsste (ὑμεῖς ἐκ τοῦ ὑμῶν πατρὸς etc.). Gut deutet *Nonnus* das Qualitative des Ausdrucks an: ὑμεῖς δῆτα τέκνα δυςαντέος ἐστὲ τοκῆος. Die Fassung *Hilgenfeld's:* „ihr stammet *von dem Vater des Teufels*", welcher Vater der (gnostische) Judengott sei, ist, wie überhaupt unbiblisch, so durchaus unjohanneisch. Joh. hätte blos ἐκ τοῦ διαβ. schreiben können, wenn nicht der Zusammenhang die Hervorhebung des *Vater*begriffs gefordert hätte. Aber auf einen etwaigen Vater des *Teufels* wäre es im ganzen Zusammenhang gar nicht angekommen, sondern eben nur auf den Teufel selbst, als den Vater *jener Juden.* Falsch auch *Grot.:* als ob τοῦ πατρ. τῶν διαβόλων stände. — καὶ τὰς ἐπιθυμίας etc.) Der *bewusste Wille* des Teufelskindes ist es, das, wornach den Vater gelüstet, als dessen Organ zu verwirklichen. Diess beruht eben auf der sittlichen Gleichartigkeit. Das *Tödtenwollen* ist nicht ausschliesslich gemeint, wie schon der Plur. ἐπιθ. zeigt, gehört aber dazu. — ἐκεῖνος etc.) denn *Mordlust* und *Lüge* waren grade die beiden teuflischen Gelüste, welche man gegen *Jesum* zu vollführen gewillt war. — ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς) *von Anbeginn* (des menschlichen Geschlechts, welche Näherbestimmung aus ἀνθρωποκτόνος zu entnehmen ist), indem er nämlich durch seine Verführung schon den *Sündenfall* bewirkte, in Folge dessen der Tod in die Welt kam (Rom. 5, 12.). So *Orig., Chrys., Augustin., Theophyl.* u. d. Meisten, auch *Kuinoel, Tholuck, Olsh., Klee, Maier, Luthardt, Hofm.* Schriftbew. I. p. 369 f., *Müller* v. d. Sünde II. p. 535 f., *Lechler* in d. Stud. u. Krit. 1854. p. 814 f., *Hahn* Theol. d. N. T. p. 355. *Messner* Lehre d. Ap. p. 332. Vrgl. die entspre-

chenden Parallelen Sap. 2, 24. Apoc. 12, 9. Vrgl. auch Ev. Nicod. b. *Thilo* p. 736., wo der Teufel ἡ τοῦ θανάτου ἀρχή, ἡ ῥίζα τῆς ἁμαρτίας heisst. Nur diese Fassung passt zu dem nach der Absicht des Contextes scharf zu nehmenden ἀπ' ἀρχῆς (מן בראשית, *Lightf.* p. 1045.), wie es auch 1. Joh. 3, 8. zu verstehen ist. Vrgl. Joseph. Antt. I, 1, 4. *Andere* beziehen auf den *Brudermord Kain's* (*Cyrill.*, *Nitzsch* in d. Berl. theol. Zeitschr. III. p. 52 ff., *Schultess*, *Lücke*, *Kling*, *de Wette*, *Reuss* Beitr. p. 53. *Hilgenf.*), was aber durch 1. Joh. 3, 12. nicht nothwendig ist, und einen frühern Terminus a quo unbefugt ausschlösse, der nationalen Anschauung des Sündenfalls und dem Zusammenhange u. St. zuwider. Da endlich ἀπ' ἀρχῆς einen bestimmten geschichtlichen Ausgangspunkt meinen muss, so ist es unrichtig, mit *B. Crus.* weder auf den Sündenfall, noch auf den Brudermord Kain's eine Beziehung zu erkennen, sondern ἀνθρωποκτ. ἀπ' ἀρχ. als allgemeines Prädicat zu fassen, — wie auch *Brückn.* die Beziehung auf ein bestimmtes Factum ablehnt. — ἦν) nämlich in der ganzen Vergangenheit ἀπ' ἀρχῆς an. — κ. ἐν τῇ ἀληθ. οὐχ ἕστηκεν) geht nicht auf den *Fall* des Teufels (2. Petr. 2, 4. Jud. 6.), vie *Augustin.*, *Nonnus* u. die meisten Kathol. deuten *), als ob εἱστήκει (Vulg.: *stetit*) stände, sondern ist dessen ständiges *Characteristicum* **): *und in der Wahrheit steht er nicht*, ἐμμένει, ἀναπαύεται, *Euth. Zig.* Die *Wahrheit* ist das Gebiet, worin er seinen Stand nicht hat. Die *Lüge* ist die Sphäre, in welcher er steht, in ihr ist er in seinem eigenthümlichen Elemente, in ihr hat er seinen Standort. — ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθ. ἐν αὐτῷ) innerer Grund des Vorherigen; das begründende Moment aber liegt in dem nachdrücklich an's Ende gesetzten ἐν αὐτῷ. Da Wahrheit *in ihm* nicht vorhanden ist, *in seinem innern Wesen und Leben* fehlt, so kann die Wahrheit auch nicht sein *objectives* Lebensgebiet sein. Ohne Wahrheit im

---

*) Vrgl. auch *Martensen* Dogm. §. 105. Auch *Delitzsch* bibl. Psychologie p. 44. deutet, als ob εἱστήκει stände; der Teufel habe sich „zum falschen Centrum" gemacht, und sich als Gott der ursprünglichen Welt selbstisch wider Gott empört.

**) Doch ist damit nicht dem Joh. die Ansicht von einem *Fall* des Teufels abzusprechen, so dass dieser als *ursprünglich* böse gedacht sei. Unsere Stelle besagt blos die böse Verfassung des Teufels *wie sie ist*, ohne deren *Entstehung* anzudeuten. Diess gegen *Frommann* p. 330. u. *Hilgenf.* Ueber die Lehre vom *Fall* des Teufels sagt u. St. *nichts.* Vrgl. *Hofm.* Schriftbeweis I. p. 369 ff. *Hahn* Theol. d. N. T. p. 319.

Innern, diese als subjective Gesinnung und Richtung betrachtet, ist man nothwendig dem objectiven Wahrheitsgebiete, um darin seinen Lebens- und Thätigkeitsstand zu haben, fremd und fern; ohne Wahrheit im Innern geht man im Leben mit Lüge, Täuschung, Tücke um u. s. w. — ἐκ τῶν ἰδίων) *aus dem, was ihm eigen ist*, was den eigenthümlichen Fonds seines Innern ausmacht, aus seinem eigensten ethischen Wesen. Vrgl. Matth. 12, 34. — κ. ὁ πατὴρ αὐτοῦ) nämlich *des Lügners;* dieser ist des Teufels *Kind*. So schliesst die Charakteristik des Teufels treffend mit einem Ausspruch, welcher zugleich den Vorwurf ὑμεῖς ἐκ τ. πατρὸς τοῦ διαβ. ἐστέ bestätiget. Um so weniger ist die *gewöhnliche* Deutung von αὐτοῦ, dass es das aus ψεύστης herzunehmende τοῦ ψεύδους vertrete (*mendacii auctor*), zu billigen, obwohl sie sprachlich an sich statthaft wäre (*Winer* p. 131 f.). Das Richtige haben auch *B. Crus.* u. *Luthardt* u. schon *Beng.* Die alte häretische Erklärung: „*wie sein Vater*" *), so dass αὐτοῦ auf den *Teufel* gehe und den *Demiurg* bezeichne, dessen Lüge das Vorgeben sei, der höchste Gott zu sein, ist neuerlich wieder von *Hilgenf.* Lehrbegr. p. 169 ff. Evang. p. 288 f. vertheidigt worden. Sie ist verwerflich, weil Joh. wenigstens ὅτι αὐτὸς ψ. ἐ. κ. ὁ π. ἀ. geschrieben haben müsste, aber die unbiblische Vorstellung eines *Vaters des Teufels* nicht im Entferntesten gehabt hat, wie denn auch *dieser* Vater hier gänzlich nicht in den Zusammenhang passt. S. dagegen schon *Phot.* Quaest. Amphiloch. 88. u. neuerlichst besonders *Ewald* Jahrb. V. p. 198 f. Höchst entbehrlich war es, dass *Lachm.* Praef. II. p. VII., um nicht αὐτοῦ auf den Teufel beziehen zu müssen, die äusserst schwach beglaubte Lesart *qui* oder ὃς ἂν statt ὅταν billigte: „qui loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia patrem quoque mendacem habet", — wie *Heinsius* auch bei der Lesart ὅταν (sc. τὶς) erklärte.

V. 45. *Weil ich hingegen die Wahrheit sage, so glaubet ihr mir nicht.* — ἐγὼ δέ) mit grossem Nachdrucke im Gegensatz gegen den Teufel voran, und das causative ὅτι beruht in dem heterogenen Verhältniss dessen, was Jesus redet, zu ihrer teufelischen Natur, welcher eben nur die Lüge entspricht. Treffend *Euth. Zig.:* εἰ μὲν ἔλεγον ψεῦδος, ἐπιστεύσατέ μοι ἄν, ὡς τὸ ἴδιον τοῦ πατρὸς ὑμῶν λέγοντι.

---

*) Daher auch die schon alten Lesarten ὡς und καθὼς καὶ statt καί. S. *Scholz.*

V. 46. Grundlosigkeit dieses Unglaubens. *Εἰ μὴ, διότι τὴν ἀλήθειαν λέγω, ἀπιστεῖτέ μοι, εἴπατε, τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας ὑπ' ἐμοῦ γενομένης, ἵνα δόξητε δι' ἐκείνην ἀπιστεῖν; Euth. Zig.* '*Αμαρτία, Fehl,* ist nicht im intellectuellen Sinne, *Unwahrheit, Irrthum* (*Cyr., Melanth., Calvin, Beza, Beng., Kypke, Tittm., Kuinoel, Klee* u. M.) zu nehmen, sondern nach dem ausnahmslosen Gebrauche des N. T.: *Sünde.* Jesus setzt sein sittlich reines Selbstbewusstsein als Gewähr ein, dass er die Wahrheit sage, und mit Recht, da nach V. 44. die *ἀλήθεια* als Gegentheil des *ψεῦδος* zu fassen ist, die Lüge aber unter die Kategorie der *ἁμαρτία* (vrgl. *ἀδικία* 7, 18.) fällt. Die Argumentation geht vom Genus auf die Species, daher auch *ἁμαρτία* nicht in dem speciellen Sinne *fraus* („qua divinam veritatem in mendacium converterim", *Ch. F. Fritzsche* in *Fritzschior.* Opusc. p. 99.), „*frevelhafte Täuschung*" (*B. Crus.*) „*Sünde des Wortes* (*Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 29 f.) u. dergl. genommen werden darf. Auch nach classischem Gebrauche würde *ἁμαρτία* an und für sich weder *Irrthum* noch *Betrug* heissen, sondern diesen besondern Sinn erst durch einen bestimmenden Zusatz erhalten, da es an sich *Fehler, Verkehrtheit,* das Gegentheil von *ὀρθότης* ist (Plat. Legg. 1. p. 627. D. 2. p. 668. C.). Vrgl. *δόξης ἁμαρτία* Thuc. 1, 32., *νόμων ἁμαρτία* Plat. Legg. 1. p. 627. D., *γνώμης ἁμάρτημα* Thuc. 2, 65. al. Bemerke noch über die wichtige Stelle: 1) die Argumentation gründet sich nicht darauf, dass „*der Sündlose das reinste und sicherste Organ der Erkenntniss u. Mittheilung der Wahrheit ist*" (*Lücke*), oder „*dass die Erkenntniss der Wahrheit auf der Reinheit des Willens beruht*" (*de Wette*); denn diess würde im Bewusstsein, aus welchem die Worte gesprochen sind, im Bewusstsein Jesu eine auf *discursivem* Wege, oder wenigstens erst im *menschlichen* Zustande erlangte Wahrheitserkenntniss voraussetzen, dahingegen, zumal nach Joh., die Erkenntniss Jesu eine *intuitive,* im *vormenschlichen* Zustande gehabte und im menschlichen Zustande durch die beständige Wechselgemeinschaft mit Gott erhaltene und fortgesetzte ist. Die Schlussreihe ist vielmehr: bin ich ohne Sünde, so bin ich auch ohne *ψεῦδος;* bin ich aber ohne *ψεῦδος,* so sage ich Wahrheit, und ihr habt keinen Grund mir nicht zu glauben. Diese Argumentation aber ist verkürzt, indem Jesus von der Negation der *ἁμαρτία* gleich auf das positive specielle Gegentheil, welches daraus folgt — mit Weglassung des Mittelgliedes, dass er auch ohne *ψεῦδος* sei — übergeht, und gleich fortfährt: *εἰ δὲ ἀληθ. λέγω* (*Lachm.*

ohne *δέ*). Ferner 2) Der Beweis für die Unsündlichkeit Jesu a. u. St. ist lediglich ein *subjectiver*, sofern er auf dem Zeugnisse des eigenen sittlichen Bewusstseins Jesu beruht, aber als solcher um so schlagender, da nun zu dem Zeugnisse *Anderer* und zu der *Nothwendigkeit* der Sündlosigkeit behuf des Erlösungswerkes die Bestätigung des Selbstzeugnisses hinzutritt, von welchem die ganze evangelische Geschichte und die Thatsache des Versöhnungswerkes die Schwäche sonstiger Selbstzeugnisse entfernt hält. 3) Die Sündlosigkeit selbst, welche Jesus hier bezeugt, ist in so fern *relativ*, als sie nicht schlechthin göttlich, sondern gott*menschlich* ist und sein musste, und auf der menschlichen Entwickelung des Gottessohnes beruhete; er ward *versucht* und *konnte* sündigen, sündigte aber nicht, und hat eben dadurch Gehorsam *gelernt* (Hebr. 5, 8.). Daher bleibt die Sündlosigkeit, als das Resultat der ethischen Entwickelung der gottmenschlichen Persönlichkeit auf jeder Stufe des zeitlichen Lebens (vrgl. Luk. 2, 40. 52.), in der menschlichen Erscheinung Jesu ein durch das Eingehen des Logos in das Leben bedingter Begriff, dessen unbedingtes Correlat, die *Vollkommenheit*, und somit die *absolute* Sündlosigkeit, nur Gott selbst, und zwar *nothwendig*, zukommt, wodurch sich der scheinbare Widerspruch mit Mark. 10, 18. löst. Vrgl. z. Mark. p. 123 f.

V. 47. Antwort auf die Frage V. 46. Es ist ein Syllogismus, dessen Untersatz aber nicht hinzuzudenken ist (*de Wette:* „ich nun rede Gottes Worte"), sondern in (*ὑμεῖς*) *ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ* liegt. Dass *Jesus* die Reden Gottes führe, ist dabei *vorausgesetzt*. Der Obersatz aber beruht auf der nothwendigen Sympathie zwischen *Gott* und Gottes *Kind*, welches die Worte Gottes *vernimmt*, nämlich *als solche;* es hat *Ohr* dafür. — *διὰ τοῦτο — ὅτι*) wie 5, 16. 18. S. z. 10, 17. — Beachte noch zu V. 47. vrgl. mit V. 44., dass hier allerdings der sittliche Dualismus nicht blos des Johanneischen, sondern überhaupt des Evangeliums seine metaphysische Grundlage in so fern enthüllt, als er auf das genetische Verhältniss entweder zum Teufel oder zu Gott zurückgeführt wird. Aber so werden nicht zwei von vorne herein radical verschiedene Classen von Menschennaturen gesetzt (*Baur, Hilgenf.*); vielmehr wird die sittliche Selbstbestimmung, mit welcher man sich dem einen oder andern Princip ergiebt, so wenig ausgeschlossen, wie die eigene Schuld der Teufelskinder (V. 24. 34.), bei welchem aber die Freiheit um so mehr zurücktritt, je weiter sie in die Verstockung hineinkommen (V. 43.). Da-

bei bleibt das räthselhafte *Verhältniss* zwischen der menschlichen Freiheit und der übermenschlichen Macht nothwendig unerlediget wie im ganzen N. T. (auch Rom. 9—11.).

V. 48 f. Jesus hatte V. 42 ff. den Gegnern die Gotteskindschaft abgesprochen und sie zu Teufelskindern gemacht. Darin finden sie nur eine Bestätigung der Beschuldigung, die sie gegen ihn im Munde führen (λέγομεν), dass er ein *Ketzer* (Σαμαρείτης, denn diese galten als die Erzfeinde der reinen Theokratie u. Orthodoxie) und *dämonisch Besessener* sei. So *paradox* (nicht blos *anmaassend*, wie *Luthardt* Σαμαρ. deutet) und *unsinnig* war ihnen Jesu Rede erschienen. Dass sie Σαμαρείτης mit Bezug auf 4, 5 ff. geschimpft haben, ist nicht wahrscheinlich, da sich sonst ein Vorwurf der Samariterfreundschaft nicht findet, und da auch bei Rabbinen das „*Samaritanus es*" als Bezeichnung dessen, der unglaubhaft sei, vorkommt. S. *Schoettg.* Hor. p. 371. — V. 49. ἐγὼ δαιμόν. οὐκ ἔχω etc.) Das nachdrückliche ἐγώ enthält nicht eine Retorsion, welche das Dämonische den Gegnern zuschiebe (*Cyrill.*, *Lücke*), was aber durch οὐκ ἐγὼ etc. angedeutet sein müsste, sondern es steht im Gegensatz zum folgenden καὶ ὑμεῖς. Mit ruhigem Ernste entgegnet Jesus: ich meines Theils bin nicht besessen, sondern ehre (durch solche Reden, welche ihr für dämonisch haltet, durch welche ich aber die Ehre Gottes wahre) meinen Vater, und ihr euern Theils, was thut ihr? ihr beschimpfet mich! So deckt er ihnen ihre *Ungerechtigkeit* auf.

V. 50 f. *Ich aber*, dieser eurer Ungerechtigkeit gegenüber, *suche nicht die mir zustehende Ehre.* — ἔστιν ὁ ζητ. κ. κρίνων) *er ist vorhanden* (vrgl. 5, 45.), *der sie sucht* („qui me honore afficere velit", *Grot.*) *und Recht spricht*, nämlich zwischen mir und euch. In κ. κρίνων aber liegt die Andeutung der gerechten *Bestrafung*, welche die Gegner sicher erwarte; daher setzt Jesus V. 51. in feierlicher Versicherung hinzu, *was dazu gehöre, statt dieser* κρίσις *das ewige Leben zu empfangen*, nämlich das Halten seines Wortes, — womit über jene, so lange sie sich nicht zur μετάνοια kehrten, der Ausschluss aus dem ewigen Leben entschieden, zugleich aber auch der einzige Weg, der ihnen zum Heil noch offen stand, ihnen gezeigt war. Ganz willkürlich haben Manche V. 51. nicht mehr als zur Rede an die Feinde gehörend betrachtet; *de Wette:* Jesus wende sich nach einer Pause wieder an die *Gläubigen* im Sinne von V. 31.; *Tholuck:* das Wort sei „in den Haufen hineingesprochen." *Lücke* hält zwar fest, dass die Rede an

die Gegner gerichtet sei, betrachtet sie aber nicht als unmittelbare Fortsetzung von V. 50., sondern als Abschluss der V. 31 f. angefangenen Gedankenreihe, — womit aber ebenfalls der Zusammenhang mit V. 50. aufgegeben wird. Die Rede ist unmittelbare Fortsetzung des Inhalts von καὶ κρίνων, denn das Resultat dieses κρίνειν ist für die Gegner der *Tod*. — ἐάν τις etc.) Beachte den Nachdruck, welcher bei der Wortstellung τὸν ἐμὸν λόγον auf dem Pronom. liegt. *Christi* Wort ist's, dessen Halten so grosse Wirkung hat. τηρεῖν aber ist wie immer in der Verbindung mit τὸν λόγον, τὰς ἐντολὰς etc. das Halten durch *Befolgung* (V. 55. 14, 23. 24. 15, 20. 17, 6.). Diese ist ja die Frucht u. Probe des rechten Glaubens. — θάνατον οὐ μὴ θεωρ. εἰς τ. αἰ.) nicht: *er wird nicht auf ewig sterben* (*Kaeuffer* de ζωῆς αἰων. not. p. 114.), sondern: *er wird in Ewigkeit nicht sterben*, ewig leben. Vrgl. V. 52. 11, 25 f. 5, 24. 6, 50. Der *Tod* ist hier Gegensatz der *Messianischen* ζωή, welche der Gläubige schon in ihrer zeitlichen Entwickelung *hat* und niemals *verlieren* soll. — Zu θεωρ. vrgl. Luk. 2, 25. — Der Artikel ist bei θάνατος nicht nöthig (11, 4. u. sehr oft im N. T.), s. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 234.

V. 52 f. Die Juden haben vom *natürlichen* Tode verstanden, und damit eine Bestätigung ihrer Beschuldigung dämonischen Irreseins gefunden. Es sei eine unsinnige Selbsterhebung, dass Jesus seinem Worte eine grössere Lebenskraft beilege, als Abrah. u. die Propheten gehabt, die dem Tode nicht haben entgehen können. — γεύσηται) absichtslose, aber vom Affecte dargebotene *stärkere* Andersbezeichnung. Vrgl. zum Ausdruck Matth. 16, 28. u. die Rabbinen b. *Schoettg*. u. *Wetst*. dazu. Das Bild, wahrscheinlich nicht von einem Todes-*Kelch* entnommen (was durch den Ausdruck nicht begünstigt wird), scheint den *Schmerz* der Todeserfahrung zu versinnlichen. Vrgl. die classischen Ausdrücke γεύεσθαι πένθους Eur. Alc. 1072. μόχθων Soph. Trach. 1091., κακῶν Luc. Nigr. 28., πόνων Pind. Nem. 6, 41., ὀϊστοῦ Hom. Od. φ, 98. Die *Art* der Erfahrung, durch γεύεσθαι bezeichnet, giebt immer der Context. — V. 53. *Doch nicht Du bist grösser* (höher geeigenschaftet) u. s. w. σύ hat Nachdruck. Vrgl. 4, 12. — ὅςτις) *quippe qui, der ja*, grundangebend. — τίνα σεαυτ. ποιεῖς) *zu was für einem machest* (5, 18. 10, 33.) *du dich selbst?* dass dein Wort eine solche Wirkung haben soll.

V. 54 f. Rechtfertigung gegen die Beschuldigung der Selbsterhebung, welche in τίνα σεαυτ. ποιεῖς lag. Diese Rechtfertigung hält Jesus *allgemein*, und giebt dann V. 56.

speciell eine Aussage über *Abraham*, aus welcher erhellt, dass Er wirklich grösser sei als dieser. — ἐγὼ — ἐμαυτόν) starke Bezeichnung des Selbstischen; δοξάσω aber (s. d. krit. Anm.) ist nicht als *Futur.* zu fassen (obwohl ἐὰν mit Indic. an und für sich nicht verwerflich wäre; s. *Winer* p. 264. *Klotz* ad Devar. p. 471 ff., vrgl. Luk. 19, 40. Matth. 18, 19.), sondern dem *regelmässigen* Gebrauche nach als *Conj. Aor.*: *im Fall wenn ich mich selbst verherrlicht haben werde.* — ἔστιν ὁ πατήρ μου etc.) *es ist mein Vater derjenige, welcher mich verherrlicht*, mein Verherrlicher, — Partic. Praes. mit Artik. *substantivisch*, das *ständige, fortdauernde* Thun bezeichnend, daher auch nicht blos eine specielle Art oder That des δοξάζειν ausschliesslich meinend. — ὃν ὑμεῖς λέγετε etc.) Zur Structur vrgl. 10, 36. Jesus deckt ihnen auf, weshalb ihnen freilich diese ihn verherrlichende Thätigkeit Gottes verborgen sei; sie haben nämlich trotz ihrer theokratischen Einbildung Gott nicht erkannt *), dahingegen Jesus ihn zu kennen **) gewiss ist und sein Wort hält. — ὅμοιος ὑμῶν ψεύστης) *ein euch ähnlicher Lügner.* Der Vorwurf blickt auf V. 44. — ἀλλά) *aber*, weit entfernt ein solcher Lügner zu sein. — τὸν λόγ. αὐτ. τηρῶ) ganz wie V. 51.: *sein Wort halte ich.* Das ganze Leben und Werk Christi war ja *Gehorsam* (Phil. 2, 8.) gegen Gottes Willen, dessen Spruch er fortwährend in seiner Gemeinschaft mit dem Vater vornahm. Vrgl. zur Sache V. 29.

V. 56. *Εἶτα κατασκευάζει καὶ ὅτι μείζων ἐστὶ τοῦ Ἀβρ.*, *Euth. Zig.*, und zwar so, dass er zugleich die feindlichen Abrahamskinder beschämt. — ἠγαλλιάσατο, ἵνα ἴδῃ) *er*

---

*) nicht weil sie ein anderes göttliches Wesen, ihren Nationalgott für den höchsten hielten (*Hilgenf.*), sondern weil sie von dem Einen wahren Gott, der sich ihnen im A. T. offenbar gemacht hatte, sich durch ihre Verblendung und Verstocktheit falsche Vorstellungen gebildet hatten. Nach *Hilgenf.* freilich ist die Jüdische Relig. nach dem Lehrbegriffe des Joh. ihrer Substanz nach das Werk des *Demiurgen*, und nur ohne dessen Wissen hat der Logos die Keime der höchsten Religion in ihr verborgen! Mit derselben Exegese, durch welche diess bei Joh. herausgebracht wird, könnte man das nämliche Resultat sehr leicht auch bei Paulus, namentlich aus dessen scharfem Gegensatz von νόμος und χάρις, herausbringen, — wenn man wollte, d. i. wenn man auch diesen Ap. in die Uebergangszeit der valentinianischen Gnosis zur marcionitischen herabsetzen wollte.

**) *Von sich* sagt Jesus nicht ἔγνωκα (obgleich er es an sich hätte sagen *können*, vrgl. 17, 25.), weil er hier aus dem Bewusstsein seines *unmittelbaren, wesentlichen* Kennens des Vaters redet.

frohlockte um zu sehen; der *Gegenstand* des Frohlockens ist als das *Ziel* gedacht, auf dessen Erreichung die *Tendenz* des freudigen Affectes geht. Er freute sich *auf* das Sehen meines Tags, d. h. *darauf, die Zeit meiner Erscheinung auf Erden,* die Messianische Zeit (vrgl. Luk. 17, 22.), *zu erleben.* Das *historische* Moment ἠγαλλιάσατο bezieht sich nicht auf einen Hergang im *paradiesischen* Leben Abraham's, sondern, da Abrah. der Empfänger der Messianischen Verheissung war, und diese den Messias als sein eigenes σπέρμα, ihn selbst aber als den Stamm und Träger der ganzen Messianischen Heilsentwickelung für alle Völker bezeichnet hatte (Gen. 12. 15. 17. 18. 22. Rom. 4. Gal. 3, 6 ff.), auf die Zeit in seinem *irdischen* Leben, *wo ihm die Verheissung geworden war.* Der *Glaube* an dieselbe (Gen. 15, 6.) und damit die Gewissheit der Messianischen Zukunft, deren Entwickelung von ihm ausgehe, konnte nicht anders als mit Freude und Frohlocken ihn erfüllen, daher es eines ausdrücklichen Zeugnisses für das ἠγαλλ. in der Genes. (die auch wieder von *Hofm.* Weiss. u. Erf. II. p. 13. angenommene Beziehung auf das *Lachen* Gen. 17, 17., welches schon Philo von grosser Freude und Frohlocken ausdeutet, ist unpassend) nicht bedarf. Vorausgesetzt aber ist dabei, dass Abr. den *Messianischen* Charakter der göttlichen Verheissung erkannt habe, was bei ihm, dem auserkorenen Empfänger göttlicher Offenbarung, mit Recht vorausgesetzt werden konnte (Erfindungen der Rabbinen über die dem Abr. enthüllten Ereignisse der Zukunft auf Grund von Gen. 18, 17. s. b. *Fabric.* Cod. Pseudepigr. I. p. 423 ff.). Das *Sehen* des Tags (das erfahrungsmässige Gewahrwerden durch eigenes *Erleben*, Luk. 17, 22. Soph. O. R. 831. u. s. *Wetst.* u. *Kypke* z. u. St.), auf welches hin (ἵνα) das Frohlocken des Abr. gerichtet war, ist in der Seele des Erzvaters ein Moment der *unbestimmten Zukunft;* es wurde ihm verwirklichet nicht in seinem irdischen Leben, sondern in seinem *paradiesischen* Zustande (vrgl. *Lücke, Tholuck, de Wette, Luthardt, Lechler* in d. Stud. u. Krit. 1854. p. 817.), in welchem er, der Stammvater des Messias und der Nation, den Anbruch der Messianischen Zeit durch die Erscheinung Jesu auf Erden erfahren hat, wie auch Mose und Elias (Matth. 17, 4.). So erlebte er im Paradiese den Tag Christi, wie er überhaupt daselbst mit den Zuständen seines Volks in Beziehung blieb (Luk. 16, 25 ff.). Darauf geht καὶ εἶδε καὶ ἐχάρη, wobei indess die nähere Art und Weise, wie ihm das εἶδε vermittelt worden sei, nicht specieller zu bestimmen ist;

es ist beim Gedanken *göttlicher Kundgebung* stehen zu bleiben. Die apokryphische Fiction Testam. Levi p. 586 f. (wornach der Messias selbst die Pforten des Paradieses öffnet, die Heiligen vom Baume des Lebens speist u. s. w., und es dann heisst: τότε ἀγαλλιάσεται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ κ. Ἰακὼβ κἀγὼ χαρήσομαι καὶ πάντες οἱ ἅγιοι ἐνδύσονται εὐφροσύνην) dient nur zur Bestätigung des Gedankens überhaupt, dass Abr. im seligen Mittelzustande die Erscheinung des Messias mit Freuden in Erfahrung gebracht habe. Muss aber nach dem in den beiden Versgliedern ausgedrückten Verhältniss von Verheissung (ἠγαλλιάσατο, ἵνα ἴδῃ etc.) und Erfüllung (καὶ εἶδε κ. ἐχάρη) das Schauen des Tages Christi ein *wirkliches* und der Tag Christi selbst die Zeit der *wirklichen Erscheinung* des Verheissenen auf Erden sein, so darf man weder mit *Beng.* u. *Olsh.* an ein *prophetisches* Schauen der δόξα Christi (vrgl. 12, 41.), noch mit *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Erasm.* und den meisten Aelteren, auch *Hofm.* an das Schauen eines den Tag Christi nur *vorbildenden* Ereignisses (an ein *typisches* Schauen) denken, man mag sich nun als solches die *Geburt* des Isaak (*Hofm.*; s. auch dessen Schriftbew. II. 2. p. 279 f.) oder mit *Chrys.* u. V. die *Opferung* Isaak's, welche das Sühnopfer und die Auferstehung Christi vorgebildet habe, vorstellen. Die *Socinianische* Deutung: „exultaturus fuisset — —, et si vidisset, omnino fuisset gavisurus", ist eine monströse Verdrehung (ihr ist zum Theil *Tittm.* beigetreten). Auch ist ἠγαλλ. nicht in den Sinn des frohen *Wünschens* (*Grot.* u. M. auch *Kuinoel* u. *Ammon*) umzusetzen, noch ist εἶδε verschieden von ἵνα ἴδῃ, nämlich in *geistigem* Sinne, vom *Ahnen* auszulegen (*B. Crus.*). — καὶ ἐχάρη) passend mit ἠγαλλ. wechselnd, da letzteres dem ersten Ausbruche des Affects bei der unerwarteten Verkündigung entspricht.

V. 57. Die Juden, κ. εἶδε κ. ἐχάρη auf das irdische Leben Abraham's beziehend, meinen, diese Behauptung setze ja voraus, dass Jesus schon zur Zeit des Erzvaters gelebt und diesen persönlich gekannt haben wolle! Wie absurd sei das! — πεντήκοντα) mit Nachdruck an der Spitze, dem nachher voranstehenden Ἀβρ. entsprechend. *Fünfzig* Jahre ist als die Zeit des *vollendeten Mannesalters* gesagt (vrgl. Num. 4, 3. 39. 8, 24 f. *Lightf.* p. 1046 f.): du hast das männliche Alter noch nicht zurückgelegt. Mithin ist nicht zu schliessen, Jesus sei über 40 Jahre alt gewesen (Iren. Haer. 2, 22, 5.), oder sie hätten ihn διὰ τὴν πολυπειρίαν αὐτοῦ für so alt gehalten (*Euth. Zig.*), oder

er habe so alt *ausgesehen* (*Lampe*, *Heum.*, *Paulus*), oder sie hätten „den *Ernst der Geistesweihe*“ in seiner Erscheinung mit den Spuren des *Alters* verwechselt (*Lange* L. J. II. p. 978.).

V. 58. Nicht Fortsetzung der Rede V. 56., so dass Jesus auf die Jüdische Frage gar nicht geantwortet habe (*B. Crus.*), sondern, wie der Inhalt selbst und das feierliche ἀμὴν ἀμὴν λ. ὑμ. zeigt, *Antwort* auf V. 57. Diese behauptet noch *mehr*, als die Juden gefragt, nämlich πρὶν etc., *ehe* Abr. ward, bin ich, *älter* als Abraham's Werden ist meine Existenz. Da Abr. nicht präexistirt hatte, sondern (durch seine Geburt) *zur Existenz kam*, so steht γενέσθαι, wogegen mit εἰμί das *Sein an sich* gemeint ist, welches bei Jesu (sofern er nach seinem göttlichen Wesen vorzeitlich war) ohne vorgängiges Gewordensein war. Vrgl. 1, 1. 6. Das *Praesens* bezeichnet das aus der Vergangenheit her Fortdauernde. Vrgl. LXX. Jer. 21, 5. Ps. 90, 2. *Winer* p. 239. Das ἐγώ εἰμι ist aber weder: *ich bin es* (der Messias) zu deuten (*Faust. Socin.*, *Paulus*, ganz contextwidrig), noch in den *Rathschluss Gottes* zu verlegen (*Sam. Crell.*, *Grot.*, *Paulus*, *B. Crus.*), was schon durch das *Praes.* verboten wird. Nur noch geschichtlich bemerkenswerth ist die von *Faust. Socin.* auch in das Socinianische Bekenntniss (s. Catech. Racov. ed. Oeder p. 144 f.) übergegangene Auslegung: „Ehe Abraham Abraham, d. i. der Vater vieler Völker, wird, bin ich es, nämlich der Messias, das Licht der Welt.“ Damit ermahne er die Juden, an ihn zu glauben, so lange es noch Zeit sei, ehe die Gnade non ihnen genommen und auf die Heiden übergetragen werde, wodurch dann Abraham der Vater vieler Völker werde.

V. 59. Die letzte Behauptung Jesu klingt den Juden wie *Blasphemie*; sie schicken sich zur zelotischen Execution an. Eine Steinigung im Tempel s. auch b. Joseph. Antt. 17, 9, 3. Die *Steine* waren vielleicht Bausteine im Vorhofe. S. *Lightf.* p. 1048. — ἐκρύβη κ. ἐξῆλθεν) *er barg sich* (wahrscheinlich: *in der Volksmenge*) *und ging* (in dieser Geborgenheit) *hinaus*. Das ἐκρύβη giebt den Aufschluss, *wie* er hinauskommen konnte, *verwehrt* also (wie ganz anders ist Luk. 4, 30.!) die Vorstellung eines *wunderbaren* Herganges (ἀόρατος αὐτοῖς κατέστη τῇ ἐξουσίᾳ τῆς θεότητος, *Euth. Zig.*, vrgl. *Grot.*, *Wolf*, *Beng.*, *Luthardt*, *Hilgenf.* u. schon *Augustin.*), welche auch den Zusatz im Text. rec. (s. d. krit. Anm.) veranlasst hat. *Baur* p. 284 ff., den Text. rec. vertheidigend, findet auch hier (vrgl. z. 7,

10 f.) ein *doketisches Verschwinden*, — welches aber von Joh. durch ἐκρύβη (vrgl. dagegen Luk. 24, 31.: ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν) und durch ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ möglichst unzutreffend bezeichnet wäre. — Eine *vorbildliche* Bestimmung des einfachen Erzählungsschlusses anzunehmen, nämlich auf den Tod Christi, welcher, unter dem Schein der Gesetzlichkeit vollzogen, den Herrn dem Gerichte Israels enthob, so dass er das alte Israel als Satan's Schule zurückliess und dagegen das rechte Israel um sich sammelte (*Luthardt*), ist ohne exegetisches Recht. Beachte aber, wie der Bruch mit den Juden allmählig dem Aeussersten entgegentreibt, und wie auch „im Einzelnen die Zeichnung der immer stärkern Schürzung des Knotens bewundernswerth ist" (*Ewald* Gesch. Chr. p. 358.).

Kap. IX.

V. 4. ἐμέ) B. D. L. Copt. Sahid. Aeth. Arr. Cant. Cyr. Nonn.: ἡμᾶς. Auch statt des folgenden με haben L. Copt. Aeth. Arr. Cyr. ἡμᾶς. Wäre der Ausspruch zur allgemeinen Sentenz gestaltet, und deshalb ἐμέ in ἡμᾶς verwandelt, so würde nothwendig auch statt με *gleichmässig* ἡμᾶς gesetzt sein. ἡμᾶς erscheint als ursprünglich (statt ἐμέ). Es wurde in ἐμέ verwandelt, weil der Plur. unpassend schien, und wegen des folgenden με, welches letztere dagegen bei L. etc. eine Conformation mit ἡμᾶς erfuhr. — V. 6. Nach ἐπέχρισε haben *Lachm.* u. *Tisch.* αὐτοῦ; so A. B. C.** L. Minusk., wozu auch D. mit αὐτῷ tritt. Dagegen fehlt das nachherige τοῦ τυφλοῦ bei B. L. Minusk. (D. hat αὐτοῦ). Eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Es ist zu lesen: ἐπέχρ. αὐτοῦ τὸν πηλ. ἐπὶ τ. ὀφθ. τοῦ τυφλοῦ. Man bezog αὐτοῦ auf den *Blinden;* so aber musste entweder diess αὐτοῦ selbst (wegen des nachherigen τοῦ τυφλοῦ) als ungehörig erscheinen, oder τοῦ τυφλοῦ ausfallen. — V. 7. νίψαι) von *Lachm.* eingeklammert, fehlt nur bei A.* u. Codd. It. Schreibauslassung nach V. 11., daher auch A.** καὶ νίψαι hinter Σιλ. nachgetragen hat. — V. 8. προσαίτης) *Elz.*: τυφλός, gegen entscheidende Zeugen. Emendation nach dem pragmatischen Hauptmomente. — V. 10. σου) *Elz.*: σοι, gegen entscheidende Zeugen. — V. 11. εἰς τὸν Σιλωάμ) *Elz.*, *Scholz*: εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ, gegen sehr erhebliche Zeugen. Wiederholung aus V. 7. — V. 14. ὅτε) B. L. X. 33. Codd. It. u. m. Verss. Cyr.: ἐν ᾗ ἡμέρᾳ. So *Lachm.* u. *Tisch.* Richtig; der weitschichtige Ausdruck ward durch das nahe liegende ὅτε leicht verdrängt. — V. 16. *Lachm.* u. *Tisch.*: οὐκ ἔστιν οὗτος παρὰ θεοῦ

ὁ ἄνθρ., nach B. D. L. X. Die recipirte Stellung ist erleichternde Umsetzung. — V. 17. Nach λέγουσιν ist mit *Lachm.* nach überwieg. Codd. οὖν aufzunehmen. — Aber das von *Lachm.* V. 20. nach ἀπεκρ. aufgenommene οὖν hat nur B. für sich, während A. u. andere Majuskeln u. Minusk. δέ haben. Beides erscheint als Zusatz, wie auch das folgende αὐτοῖς, welches bei B. L. X. Minusk. Verss. fehlt. — V. 25. καὶ εἶπεν) ist nach A. B. D. L. Minusk. Verss. Cyr. mit *Lachm.* u. *Tisch.* zu tilgen. Mechanischer Zusatz. - V. 26. Statt δέ hat οὖν (*Lachm.*, *Tisch.*) das Uebergewicht der Zeugen; πάλιν aber ist *Lachm.* u. *Tisch.* nach B. D. Codd. It. als leicht dargebotener Zusatz zu tilgen. — V. 28. Nach ἐλοιδ. hat *Elz.* οὖν statt dessen B. Sahid. Cyr. Ambr. καὶ ἐλ., und D. L. Verss. οἱ δὲ ἐλ. lesen. Verschiedene Herstellungen der Verbindung. — V. 30. Die Lesart ἐν γὰρ τοῦτο (gebilligt von *Rinck*) findet sich nur bei X. u. Minusk., und ist deshalb zu verwerfen, zeugt aber mit für die ursprüngliche Stellung des γάρ hinter ἐν (*Tisch.*: ἐν τούτῳ γάρ, mit B. L. Cyr. Chrys.). Die Lesart ἐν τούτῳ οὖν bei D. erklärt sich daraus, dass man γάρ nicht zu beziehen wusste. — V. 35. τοῦ θεοῦ) B. D. Aeth.: τοῦ ἀνθρώπου, weil Jesus selbst sich so zu bezeichnen pflegte. — V. 36. καὶ τίς ἐστι) *Elz.*, *Lachm.* lesen καί nicht, welches aber überwiegend bezeugt ist und von den unfeinen Schreibern leicht übergangen ward. — V. 41. ἡ οὖν ἁμαρτ.) οὖν, von *Lachm.* eingeklammert, von *Tisch.* getilgt, fehlt bei B. D. K. L. X. Vulg. It. u. m. Verss. u. Vätern. Logischer Verbindungszusatz; entbehrlich und schwächend.

V. 1 f. Die unmittelbare Anknüpfung durch καί an das vorherige ἐξῆλθεν ἐκ τ. ἱεροῦ, und die Correlation des παράγων hiermit, lässt ohne Willkür nur die Annahme zu, dass die Heilung des Blinden bald nach Jesu Weggang aus dem Tempel noch auf dem Wege und an demselben Tage, dessen Scenen mit 8, 21. anheben, geschehen ist. Dieser Tag war ein Sabbath, aber nicht der 7, 37. erwähnte (*Olsh.*), sondern ein späterer, s. z. 8, 12. Der Einwand, dass die Ruhe des Hergangs und die Umgebung der Jünger mit dem kurz vorhergegangenen Auftritte 8, 59. contrastire, und dass daher der nämliche Tag nicht anzunehmen sei (*de Wette* u. M.), schlägt nicht durch, da die ruhige Haltung bei Jesu am wenigsten ein psychologisches Räthsel sein, und der Jüngerkreis sich bald wieder um ihn gesammelt haben kann. — παράγων) *im Vorüberge-*

hen, nämlich an der Stelle, wo der blinde Bettler (wahrscheinlich in der Nähe des Tempels, vrgl. Act. 3, 2.) war. Vrgl. Mark. 2, 14. — τυφλὸν ἐκ γενετῆς) dass dieser den κόσμος repräsentire, zu welchem sich Jesus, von den Juden verschmäht, wende (*Luthardt*), ist aus V. 5. um so weniger zu entnehmen, da V. 5. die Pointe in φῶς, nicht in τοῦ κόσμου liegt (vrgl. schon 8, 12.). Nicht abbildlich *gemeint* ist diese Blindenheilung, aber sie wird hernach (V. 39 ff.) zur bildlichen Darstellung einer grossen Idee *benutzt*. — τίς ἥμαρτεν etc.) Die Jünger meinen nicht, dass *weder* das Eine *noch* das Andere statt finden könne (*Euth. Zig.*, *Ebrard*), sondern, wie der positive Ausdruck der dilemmatischen Frage zeigt, dass *das Eine oder das Andere* der Fall sein müsse. Sie sind noch in der Volksansicht befangen (vrgl. z. Matth. 9, 2., auch d. Buch Hiob), dass besonderes Unglück die Strafe besonderer Sünden sei, wogegen sich Jesus hier und Luk. 13, 9 ff. entschieden erklärt. Da nun der Blinde blind *geboren* war, so musste diess *entweder* Sündenschuld der *Eltern* sein, die er büsste, — ein Glaube, welcher nach Ex. 20, 5. sehr gangbar (*Lightf*. p. 1048.) und auch bei Griechen vorhanden war (*Maetzner* in Lycurg. in Leocr. p. 217.), — *oder er selbst* musste schon im Mutterleibe gesündiget haben. Letztere Alternative beruhte auf der Jüdischen Meinung, dass schon bei den Embryonen Affecte (vrgl. Luk. 1, 41. 43.), und namentlich böse Affecte und das Ueberwiegen der letztern statt finde (s. *Sanhedr*. f. 91. 2. Beresh. rabba f. 38. 1. b. *Lightf*.), vrgl. *Wetst*. Das gefragte οὗτος aus dem Glauben an die *Seelenwanderung* (welche Matth. 14, 2. nicht vorauszusetzen ist) zu erklären (so *Beza*, *Drusius*, *Aret*., *Grot*., *Hammond*, *Cleric*. u. M.), ist so wenig zulässig, wie die Annahme des Glaubens an die *Präexistenz der Seelen* (*Cyrill*., *de Wette*, *Brückn*. nach Sap. 8, 20.). Beide Lehren konnten nicht populär sein und sind bei den Jüngern nicht vorauszusetzen, und eine Präexistenz *böser* Seelen ist, wie sie nicht an sich mit der Seelen-Präexistenz überhaupt gesetzt ist, so auch bei den Alexandrinern nicht nachzuweisen; auf die *heidnische* Ansicht von der Seelen-Präexistenz aber zu beziehen (*Isidorus* u. *Severus* in Corder. Cat.), ist ganz ungehörig. Die Wendung *Tholuck's* endlich, der, obwohl unklar gedachte Gedanke sei, dass der Mensch durch die ungeborene Blindheit vermöge einer Anticipation der Strafe als *Sünder gezeichnet sei*, ist wortwidrig und ohne alle biblische Spur. Nach *Luthardt* haben die Jünger nach Ex. 20, 5. nur den zweiten Fall für mög-

lich gehalten, aber auch den ersten als Möglichkeit ausgesprochen, um die Lösung des in demselben liegenden Räthsels, die *ihnen* nicht möglich war, von *Christo* zu bekommen. Aber es ist willkürlich, den ganz *gleichmässig* gefragten beiden Fällen eine solche *Verschiedenheit* der gedachten Möglichkeit beizulegen. Die Jünger finden *beide* Fälle *möglich*, u. wollen wissen, *welcher* von beiden *wirklich* sei. Sie meinen aber dabei, einen *dritten* Fall gebe es nicht, u. das war ihr Irrthum, den ihnen Jesus V. 3. aufdeckt und berichtigt. — *ἵνα τυφλ. γενν.*) bezeichnet die vergeltende Folge nach dem telischen Zusammenhang des göttlichen Verhängnisses. — Dass übrigens der Blinde so *geboren* war, konnten die Fragenden schon vorher *gewusst*, oder der Mensch selbst konnte es *gesagt* haben (gegen *B. Bauer's* Angriff).

V. 3. *Οὐ παντελῶς ἀναμαρτήτους αὐτοὺς φησιν, ἀλλ' ὅσον εἰς τὸ τυφλωθῆναι αὐτόν*, *Euth. Zig.* — *ἀλλ'*) sc. *τυφλὸς ἐγεννήθη*. — *τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ*) *die Werke Gottes*, d. i. nach V. 4. welche Gott durch den Messias, seinen Gesandten, ausführt, *die göttlichen Heilswerke*. Es ist die *Kategorie*, von welcher solche Wunderheilungen eine *Species* waren, daher die Werke Gottes in dem concreten Falle *an* dem Menschen (*ἐν αὐτῷ*), welcher die göttliche Wunderkraft des Messias erfuhr, sich darstellten und offenbarten. Diese *φανέρωσις* aber muss im Zusammenhange des göttlichen Rathschlusses, welcher alles Zufällige, vom göttlichen Plane Unabhängige ausschliesst, zu dem Leiden, welches wunderbar gehoben wird, im Verhältnisse des *Zweckes* desselben stehen. Daher *ἵνα φανερ.* etc.

V. 4. Durch *ἡμᾶς* (s. d. krit. Anm.) schliesst Jesus die Jünger mit ein, als die Gehülfen und Fortsetzer der Messianischen Wirksamkeit. Den *Fortschritt* der Rede aber ergiebt das nachdrückliche *an die Spitze gestellte* Pronom., nämlich so, dass nach dem *ἵνα φανερ.* etc. V. 3. nun das *Subject* angegeben wird, durch dessen Wirksamkeit diese *φανέρωσις* geschehen müsse. „*Wir* sind es, welche von Gott, zum Wirken seiner Werke, so lange wir leben und bis der Tod unserer Thätigkeit ein Ende macht, bestimmt sind.“ Dass Jesus den Bedenklichkeiten der Jünger wegen der *am Sabbath* vorzunehmenden Heilung begegnen wolle (*Kuinoel*, *Tholuck*), ist mit nichts im Texte angedeutet, und wäre den Jüngern gegenüber, denen Sabbathsheilungen Jesu nichts Neues waren, nicht einmal motivirt. — *τοῦ πέμψ. με*) nicht wieder *ἡμᾶς* sagt Jesus; denn mit *seiner* Sendung war die Aufgabe auch der Jünger gegeben,

und die Jünger sendete Er (13, 20. 20, 21.). — ἕως) *so lange als*, die gleichzeitige Dauer bezeichnend, s. d. *Lexica*. — *Tag* und *Nacht* sind Bilder (gegen *Paulus:* Jesus wolle sagen, zu Augenheilungen sei das volle *Tageslicht* erforderlich!), und zwar nicht von *tempus opportunum* und *importunum*, auch nicht vom αἰὼν οὗτος und μέλλων (*Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Rupert.* u. M.), sondern (denn Jesus denkt an seinen baldigen Ausgang aus der Welt, V. 5.) von *Leben* und *Tod* (vrgl. Hom. Il. ε, 310. λ, 356. Aesch. Sept. 385. Pers. 841. al.). Letzterer macht der Wirksamkeit eines Jeden auf Erden ein Ende. Falsch *Olsh.:* ἡμέρα bezeichne die *Zeit der Gnade*, welche damals besonders durch die Anwesenheit Christi, des Lichtes der Welt, bedingt gewesen sei; mit seiner Entfernung habe die *Finsterniss* Macht gewonnen. Dagegen entscheidet schon das ganz allgemeine und unbeschränkte ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι (welches *Olsh.* willkürlich durch: „eine Zeit lang" und „in geistlichen Dingen" beschränkt), so wie dass Jesus seinen Tod nicht als Anfang geistiger Finsterniss, sondern grade als die Bedingung grösserer Erleuchtung durch den Geist betrachtet (17, 7. 15, 26. 14, 26. al.). Mit *Olsh.* stimmt im Wesentlichen *B. Crus.*, vrgl. auch *Grot.*, *Beng.* u. M. Auch *Luthardt* bezieht Tag und Nacht auf die *Welt*, für welche die Tageszeit gegeben sei mit Christi Weltgegenwart, die Nachtzeit mit seiner Weltgeschiedenheit; wenn er aus der Welt geschieden sein werde, so könne kein Anderer in der Heilsvollbringung an seine Stelle treten, und es finde dann nur Heilsaneignung, keine Heilsgeschichte mehr statt. Allein auch wider diese Deutung sprechen im Wesentlichen die gegen *Olsh.* angeführten Gründe, besonders dass ἐργάζεσθαι (welches hier nicht wie vorher ein bestimmendes Object hat) und οὐδείς ganz allgemein gefasst werden, und mithin ἔρχεται νὺξ — ἐργάζεσθαι als einen locus communis ergeben müssen.

V. 5. Selbstaufmunterung zur That. Der Nachdruck des Vordersatzes liegt auf ἐν, der des Nachsatzes auf φῶς; und ὅταν ist weder *quamdiu* (so die Meisten) noch *quandoquidem* (so *Fritzsche* ad Marc. p. 86., *Lücke*), sondern das ganz gewöhnliche *wenn*, d. i. *zu der Zeit wenn*. Daher: „wenn ich *in* der Welt bin (nicht wenn ich sie verlassen haben werde), bin ich *Licht* der Welt." *Jetzt* also, ehe ich aus der Welt scheide, muss ich diesem φῶς εἶναι τοῦ κόσμου nachkommen, und diess auch dadurch darstellen, dass ich dem Blinden das Augenlicht gebe. φῶς ist allerdings im geistigen Sinne wie 1, 5 ff. 8, 12. al. gemeint,

aber mit sinniger Beziehung auf das herzustellende Augenlicht des Blinden, in dessen Heilung sich die erleuchtende Wirksamkeit Jesu sinnlich darstellen sollte. Die Richtigkeit des Vordersatzes aber, welcher das φῶς εἶναι auf die Zeit seines Erdenlebens beschränkt, beruht darauf, dass dasselbe an die *persönliche Erscheinung* Jesu geknüpft ist; nach seinem Weggang aus der Welt wird das Erleuchten derselben durch den Paraklet und dessen Organe (die Jünger) fortgesetzt; Er selbst, wenn er nicht persönlich *in* der Welt, ist auch ihr *Licht* nicht. Die *Jünger* sind es dann, obwohl in mittelbarer Weise Matth. 5, 14.

V. 6 f. Dass Jesus den Teig aus des blinden Augen strich, ist nicht als *medicinisches* Verfahren zu betrachten; denn so häufig auch der Speichel (dessen Anwendung *Grot.* hier blos dadurch motivirt, dass grade Wasser nicht zur Hand gewesen!) bei Augenübeln angewandt wurde (s. *Wetst.* u. *Lightf.*), so stände doch das Mittel zur Schnelligkeit der Heilung, noch dazu eines blind *Geborenen*, in keinem Verhältnisse, wie auch Mark. 7, 32. u. 8, 23. nicht. Hat man aber das Aufstreichen des Teiges als *Erweckungsmittel des Glaubens* angesehen (vrgl. *Lücke*), mithin als blos auf *psychologische* Einwirkung berechnet, so stellt sich das ganze Verfahren als nur auf *Scheinbarkeit* für die Vorstellung des Blinden angelegt dar, so dass in dem Speichelteige an sich ein reeller Einfluss auf den Erfolg nicht gelegen hätte, was der Wahrheit und Würde Jesu schwerlich entspricht. Dieser entspricht vielmehr, dass die Anwendung des Teiges den Erfolg *reell vermittelte* und wesentlich dazu gehörte, so dass der Speichel das *Continens der objectiven Heilkraft* war, durch welches dieselbe an den Organismus kam und daran wirksam haftete. Vrgl. *Tholuck* u. *Olsh.*, welche den Speichel als *Conductor* der Heilkraft bezeichnen, und schon *Nonnus*, welcher den πηλός: φαεσφόρον nennt. Dass aber Jesus nur bei so wenigen Wunderheilungen durch dieses Medium wirkte, bei so vielen anderen aber (wie auch bei den Blinden von Jericho Matth. 20, 20 ff. Mark. 10, 46 ff.) nicht, kann dieser Auffassungsweise nicht entgegenstehen, da Er selbst gewusst haben muss, wo es nöthig gewesen oder nicht, uns aber die nähere Einsicht in den Causalzusammenhang des Mittels zum Erfolg entzogen ist. Einen Anschluss an eine spätere *mysteriöse* Wunderansicht (*de Wette*, vrgl. *B. Crus.*) dem Joh. beizumessen, geschieht unbefugt, da eben Joh. nach seiner Christologie am wenigsten dazu veranlasst sein konnte, und da grade bei diesem Wunder jener Hergang

als ganz einzigartig erscheint, und in dieser Besonderheit nachher umständlich constatirt wird. Nach *Baur* p. 177. sollen jene Verrichtungen der Handlung eine Umständlichkeit geben, um sie als ein am *Sabbath* geschehenes Werk erscheinen zu lassen (vrgl. *B. Crus.*), — ein Urtheil aber, welches schon deshalb unrichtig ist, weil die Heilung an sich, abgesehen von jener Manipulation, den Sabbath brach, und welches auf der Voraussetzung ruht, dass die ganze Geschichte, trotz ihrer ausgezeichneten Anschaulichkeit und naiven Lebendigkeit, *gemacht* sei (*Strauss, Weisse, B. Bauer, Baur; Gfrörer* hält sie für identisch mit der Heilung Mark. 8.). Nach seiner Ansicht von der abbildlichen Bestimmung der ganzen Heilung findet *Luthardt* in dem Aufstreichen des Teigs den Sinn: „Blind muss werden wer sehend werden will" (und in der Sendung nach dem Siloam sollte das ἔρχεσθαι πρὸς αὐτόν 3, 20 f. abgebildet werden). Aber dergleichen hat im Texte keinen Grund, und leistet dabei der ungeschichtlichen Meinung derer, denen die Erzählung *nur* Trägerin einer Idee ist, unwillkürlich Vorschub. — καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τ. πηλὸν ἐπὶ τ. ὀφθ. τ. τυφλοῦ) Nach dieser Lesart (s. d. krit. Anm.) ist αὐτοῦ auf Jesum zu beziehen: er strich *den von ihm gemachten Teig* auf die Augen des Blinden. — εἰς τὴν κολυμβ.) nicht von ὕπαγε abhängig (vrgl. z. Matth. 2, 23.), welches nicht einmal durch καί mit νίψαι verbunden ist (gegen *Lücke*), wohl aber das *Hineingehen in den Teich* als dem νίψαι vorgängig ausdrückend, und zwar so, dass diese Vorstellung der Bewegung *vorwaltet* (*Kühner* II. p. 317.): geh', wasche dich *in den Teich Sil.* (gestiegen). Vrgl. V. 11. So bei Späteren λούεσθαι εἰς λουτρῶνας (Athen. 10. p. 438. F. al.). — Ueber den *Teich Siloam* (Quelle: Jes. 8, 6., Teich: Neh. 3, 15.), und dessen zweifelhafte Lage, von *Robinson* aber (II. p. 142 ff.) nach Joseph. an der Mündung des Thales Tyropoeum an der Sündostseite von Zion wiedergefunden, s. *Tobler* d. Siloahquelle u. d. Oelberg 1852. p. 1 ff. *Rödiger* in *Gesen.* Thes. III. p. 1416. *Ritter* Erdk. XVI. p. 446 ff. — *Das Abwaschen im Teiche Siloam* ist nicht als *medicinische* Verordnung anzusehen (die Rabbinischen Spuren von einer Heilkraft des Wassers weisen auf die *Verdauungsorgane*, s. *Schoettg.*), sondern ward von Jesu gefordert, um der Heilkraft des aufgestrichenen Speichelteiges die nöthige Wirkungszeit zu gewähren, welche er nach Maassgabe der Entfernung des Siloam für nöthig erachtete. Blos die *Reinigung* als Zweck der Hinsendung anzunehmen (*Tholuck*), würde die bestimmte

Angabe grade des Siloam unerklärt lassen. — *ἀπεσταλμένος*) Der Name שִׁילוֹחַ (welchen auch d. LXX. u. Joseph. Griechisch *Σιλωάμ* geben) bezeichnet ursprünglich *missio* (sc. aquarum); aber Joh., typisch etymologisirend, erklärt ihn gleich שָׁלוּחַ, *missus*, was an sich grammatisch zulässig war, entweder nach der Analogie von יִלּוֹד (s. *Hitzig* zu Jes. 8, 6. p. 79.), wornach das Wort verstärktes Partic. Kal mit passiver Bedeutung wäre, oder nach Auflösung des Dagesch forte im Partic. Piel in Jod (s. *Tholuck* Beitr. zur Spracherklär. p. 120 ff.). Er findet nämlich so im Namen des Teiches eine typische Beziehung (nicht auf den *Messias*, wie *Theophyl.*, *Erasm.*, *Beza*, *Calvin*, *Corn. a Lap.* u. V. auch *Schweizer*, *Ebrard*, *Luthardt*, *Hilgenf.* wollen, sondern) darauf, dass der Blinde zu diesem Teiche *gesandt* war. Nur darauf führt der Context. Treffend *Nonnus*: *ὕδωρ στελλομένοιο προωνυμον ἐκ σέο πομπῆς*. Vrgl. *Euth. Zig.*: *διὰ τὸν ἀπεσταλμένον ἐκεῖ τότε τυφλόν*. Es ist willkürlich, die ganze Parenthese mit *Wassenb.* und *Kuinoel* für unächt zu erklären (sie fehlt nur bei Syr. u. Pers.), wozu auch Lücke dem Joh. zu Liebe (aber warum sollte dem Johannes ein typisches Etymologisiren fremd gewesen sein? vrgl. das viel auffallendere Beispiel Pauli Gal. 4, 25.) geneigt ist. Dergleichen lässt den pneumatischen Charakter des Evang. ganz unberührt. — *ἀπῆλθεν*) was er, in der Gegend orientirt, auch ohne Handleiter *τυφλῷ ποδί* (Eur. Hec. 1050.) konnte. — *ἦλθε*) nämlich nach seiner Wohnung, worauf das folgende *οἱ οὖν γείτονες* deutet. *Jesus* kommt erst wieder V. 35. mit ihm zusammen.

V. 8—12. *Οἱ θεωροῦντες*) die ihn (früherhin) *anzuschauen pflegten*, dass er ein Bettler war. Diess liegt in dem gewählten *θεωρ.* (*contemplantes*) und in dem Partic. *Praes.* (anders wäre *θεωρήσαντες*). S. *Bernhardy* Syntax p. 370. — *ὁ καθημ. κ. προσαιτ.*) *der dazusitzen und zu betteln pflegt*. Sie kannten ihn bislang nicht anders denn als damit sich befassend. — Die originelle Anschaulichkeit des Folgenden macht es wahrscheinlich, Joh. habe es aus dem Munde des (gläubig gewordenen, V. 35—38.) Menschen selbst. — V. 11. *ἄνθρωπος λεγόμ. Ἰησοῦς*) „nescierat caecus celebritatem Jesu", *Beng.* — *ἀνέβλεψα*) kann heissen: *ich blicke auf* (Mark. 16, 4. Plat. Pol. 7. p. 515. C. Ax. p. 370. C. Xen. Cyr. 6, 4, 9.). So *Lücke*; aber unzulässig wegen V. 15. 18., welche die Fassung fordern: *ich ward wieder sehend*, *visum recepi*. Vrgl.

Matth. 11, 5. al. Der Ausdruck ist freilich in Betreff des blind *Gebornen* ungenau, beruht aber auf der Vorstellung, dass auch der Blindgeborene die natürliche Sehkraft hat, ihres Gebrauchs aber von Geburt an verlustig gegangen ist, und ihn durch die Heilung *wiederbekommt* *). — Dass übrigens der Mensch seinen Wohlthäter *namentlich* anführt, ist (gegen *B. Bauer*) aus den Erkundigungen, welche er natürlich nach seiner Heilung angestellt, begreiflich genug. Dass er aber noch kein bestimmteres Bewusstsein von der Person Jesu hat, dass er ihn zwar für einen Propheten (V. 17.) und Gottgesandten hält (V. 33.), aber erst nachher V. 35 ff. durch Jesum selbst zum Glauben an ihn als *Messias* gebracht wird, entspricht ganz der *Allmählichkeit* der Entwickelung, wie sie bei dem Einen natürlich und nothwendig sein kann, während ein Anderer, anders geartet, gleich von der Macht des ersten Eindrucks unmittelbar zum Ziele geführt wird. Diess gegen die von *Baur* angenommene *Absichtlichkeit* jener Darstellung, nach welcher das Wunder als ἔργον θεοῦ *vorerst in seiner reinen Objectivität* aufgefasst werden soll.

V. 13 f. Ἄγουσιν) die V. 8. Bezeichneten. Sie thun es, weil die Heilung *am Sabbath* geschehen war (V. 14.), dessen Verletzung sie den volksbeherrschenden Gesetzwächtern nicht verschweigen zu dürfen glauben. Daraus aber, dass am Sabbath keine Gerichtssitzungen waren, folgt nicht, dass die Hinführung nicht am Tage der Heilung geschehen sei (so *Lücke* u. M.), sondern dass mit πρὸς τοὺς Φαρισ. weder der *Sanhedrin* noch das *Synagogengericht* gemeint ist, wovon auch der Text nichts bezeichnet (vrgl. 7, 45. 11, 47.). Es sind *die Pharisäer als Corporation* gemeint, von denen leicht eine Anzahl bei einem derselben zu einer Art von Sitzung zusammenkam. — V. 14. giebt Aufschluss, *weshalb* sie ihn hinführen. —

V. 15 f. Πάλιν) auf die nämliche Frage *Anderer* (daher καὶ οἱ Φαρ.) V. 10. zurückblickend. — πηλὸν etc.) *einen Teig legte er mir auf die Augen* (μου ἐπὶ τ. ὀφθ.) u. s. w. Vrgl. z. 11, 32. Beachte, wie der Mensch nur das aussagt, was er selbst gefühlt hat; daher er den Speichel nicht erwähnt. Vrgl. schon V. 11. — ὅτι τὸ σάββ. οὐ τηρεῖ) Eine Rabbinische Satzung verbietet speciell das

*) Vrgl. *Grot.*: „nec male *recipere* quis dicitur, quod communiter tributum humanae naturae ipsi abfuit." Auch bei Pausan. Messen. 4. p. 240. heisst es von einem Blindgebornen, welcher sehend werde: ἀνέβλεψε. Vrgl. auch Evang. Nicod. 6. p. 558. ed. Thilo.

Aufstreichen des Speichels auf die Augen am Sabbath. *Maimon.* Schabb. 21. War diese noch nicht vorhanden oder sanctionirt, so galt doch die allgemeine Satzung, dass nur Lebensgefahr die Sabbathheilung zulasse (*Schoettg.* u. *Wetst.* ad Matth. 12, 9.). — ἄλλοι) unbefangener und gewissenhafter Urtheilende. Gut *Grot.*: „qui nondum occaluerant.“ Sie schliessen aus dem *Wunderbaren* in der Heilung, sofern dazu die besondere *göttliche* Hülfe gehöre, die keinem *Sünder* zu Theil werde, dass es mit dieser Sabbathshandlung doch eine besondere Bewandtniss haben müsse, nach welcher der Thäter nicht ohne Weiteres unter das eben gefällte Urtheil falle. — Das *Hyperbaton* in der Stellung οὐκ ἔστιν οὗτος παρὰ θεοῦ ὁ ἄνθρ. dient der stärkern Betonung von παρὰ θεοῦ. Vrgl. überh. *Bernhardy* p. 460. — σχίσμα) vrgl. 7, 43.

V. 17. Bei dieser Verschiedenheit der Ansichten liegt den Versammelten daran, auch die eigene Meinung des Geheilten zu vernehmen. Sie konnte zu weiterer Orientirung leiten. Das *Subject* von λέγουσιν sind οἱ Φαρισ., weder blos die *Feindseligen* unter ihnen (*Apollinar.* u. V.) noch blos die *Wohlwollenderen* (*Chrys.* u. s. Nachfolger). — πάλιν) eine *abermalige* Frage nach V. 15. — ὅτι) εἰς ἐκεῖνο, ὅτι. 2, 18. Gut *Theodor. Mopsv.*: ὑπὲρ ὧν. — προφήτης) der sich als solcher durch diese Wunderthat legitimirt hat. Vrgl. 3, 2. 4, 19. 6, 14. al. So hat sich der Glaube des Menschen am Streite der Pharisäer geklärt und gefestiget.

V. 18. Man beachte, dass hier nicht wieder das blose Verbum, auch nicht οἱ Φαρισαῖοι steht, sondern οἱ Ἰουδαῖοι, d. i. die *feindlich* hierarchische Fraction unter den versammelten Pharisäern, welche nun weiter operirt. Vrgl. V. 22. — οὐκ ἐπίστ.) nachdrücklich voran. — οὖν) da ihn der Geheilte für einen Propheten erklärte. Sie witterten nun ein betrügerisches Einverständniss zwischen Beiden. — ἕως ὅτου etc.) *bis dass sie riefen* u. s. w. Dann erst, als diese kamen und aussagten, erfolgte jenes πιστεύειν. — αὐτοῦ τοῦ ἀναβλέψ.) *des wieder sehend Gewordenen selbst*, über welchen die eigenen Eltern am besten Bescheid wissen mussten.

V. 19—21. Ὃν ὑμεῖς λέγετε) dem eigenen Unglauben der Frager entgegengesetzt. — πῶς) wie geht es zu, dass. — οὖν) da er angeblich blind geboren ist. — V. 20. Τρία ἐρωτηθέντες — — τὰ μὲν δύο ὁμολογοῦσι· πῶς δὲ ἄρτι βλέπει, ἀγνοεῖν λέγουσι, φοβούμενοι τοὺς Ἰουδαίους. Ἔξω κινδύνου καθιστῶντες ἑαυτοὺς, ἐπὶ τὸν τεθεραπευμένον

παραπέμπουσι τὴν ἐρώτησιν, ὡς ἀξιοπιστότερον αὐτῶν ἐν τῷ τοιούτῳ ζητήματι, *Euth. Zig.* — ἡμεῖς) dem nachherigen dreimaligen nachdrücklichen αὐτός — αὐτόν — αὐτός entgegenstehend. — ἡλικίαν ἔχει) er selbst hat männliche Reife; vrgl. Herod. 3, 36. 7, 18. Thuc. 8, 75. Polyb. 2, 23, 9. al. S. *Kypke* I. p. 387. *Loesn.* p. 150. — αὐτὸς περὶ αὐτοῦ) S. *Kühner* II. p. 329.

V. 22. Ἤδη γὰρ συνετέθ.) *denn* — so sehr hatten sie Ursache zu jener Furcht — *schon waren die Juden übereingekommen*, hatten bereits verabredet. Vrgl. Luk. 22, 5. Act. 23, 20. Thuc. 4, 19. *Ast* Lex. Plat. III. p. 340. Einen *Sanhedrinsschluss* anzunehmen, berechtigt der Context nicht. Jene Verabredung aber hoffte man unschwer zum Beschluss des Sanhedrin erheben zu können; die Eltern des Blinden aber konnten sie leicht erfahren haben. Dass sie dieser Gefahr lieber den Sohn, als sich selbst, aussetzen mochten, ist sehr begreiflich, da sie nicht zweifeln konnten, der Sohn werde seinerseits doch seinem Wohlthäter das gefahrdrohende Bekenntniss ohnehin nicht versagen. — ἵνα) *was* sie verabredet hatten, ist als *Absicht* der Verabredung gedacht. Vrgl. ἀξιοῦν ἵνα b. Dem. de cor. 155. (s. *Dissen* z. d. St.). — ἀποσυνάγ. γέν.) ist wohl der damals noch einzige Banngrad (נדוי). S. z. Luk. 6, 22. Sonach ist ἀποσυνάγ. gleich מנודה. vrgl. *Drus.*

V. 24 f. Δὸς δόξαν τ. θεῷ) „Speciosa praefatio", *Beng.*; heilig verbindende Aufforderung, die Wahrheit auszusagen (in ihrem Sinne nämlich, der etwas Nachtheiliges über Jesum erwartete, womit der Mensch nicht heraus wolle), wodurch Gott geehrt, weil der Ehrfurcht vor ihm entsprochen wird. Vrgl. Jos. 7, 19. 3. Esr. 9, 8. — ἡμεῖς οἴδαμεν etc.) Diese Geltendmachung der hierarchischen Auctorität soll dem Menschen imponiren und präjudiciren. Vergebens. In ruhiger Zurückhaltung verweist er klug genug blos auf das Geschehene; nur dieses sei ihm bekannt, nicht aber, ob u. s. w. — τυφλὸς ὤν) *blind seiend*, nämlich dem natürlichen Zustande nach.

V. 26 f. Da sie ihren Zweck nicht erreichen können, kehren sie, um die Thatsache auch bei dieser zweiten Vernehmung des Menschen bündig festzustellen, zu der Frage nach dem *Wie* zurück (vrgl. V. 15.). Er aber wird über diess abermalige Fragen unwillig und sogar bitter (μὴ καὶ ὑμεῖς etc.). — καὶ οὐκ ἠκούσατε) *und ihr habt nicht darauf gehört*, habt meiner Aussage keine Beachtung geschenkt. Die Weglassung der Negation bei Vulg. It. ist

lediglich durch die Fassung vom blosen Hören (vrgl. das folgende ἀκούειν) entstanden. — τί) *warum*, da nach dieser Erfahrung doch kein Erfolg davon bei euch zu erwarten ist; οὐ προςέχετε τοῖς λεγομένοις, *Chrys*. — μὴ καὶ ὑμεῖς) *doch nicht auch ihr*, wie Andere. Dem θέλειν etc. entspräche das Interesse, von der geschehenen Wunderthat überzeugt zu werden. *Chrys*., *Bengel* u. M. finden in καί, dass *der Blinde selbst* sich zu den μαθηταῖς bekenne oder bekennen wolle. Aber so weit war seine Entwickelung noch nicht. S. V. 35 ff. Dass aber sein Wohlthäter *Schüler* um sich gehabt (V. 2.), hatte er gewiss von Anderen vernommen.

V. 28 f. Ἐλοιδόρ.) den folgenden Worten vorgängig. Leidenschaftlicher Ausbruch in ungerechter Sache. — σὺ εἶ μαθ. ἐκ.) Sie hatten ja keine Aussage *wider* Jesum von ihm herausbringen können, und sahen in seinem Verhalten nur Partheinahme für ihn. Treffend notirt *Beng*. zu ἐκείνου: „Hoc vocabulo *removent* Jesum a sese.“ Vrgl. z. 7, 11. — V. 29. ἡμεῖς) noch einmal mit stolzem Nachdruck. — Μωϋσῇ) hat den Accent des Gegensatzes von τοῦτον, welches desto *verächtlicher* ist (Stallb. ad Plat. Crit. p. 45. A.). — πόθεν ἐστίν) d. i. von wem gesandt.

V. 30—33. Die Leidenschaftlichkeit der Juden macht jetzt den Menschen *kühn zum Bekenntnisse*. — ἐν γὰρ τούτῳ θαυμ. ἐστιν) *dabei* (bei diesem Punkte) *denn doch ist's wunderbar* u. s. w. γάρ „respicit ad ea, quae alter antea dixerat, et continet cum affirmatione conclusionem, quae ex rebus ita comparatis facienda sit“, *Klotz* ad Devar. p. 242. Vrgl. *Hartung* Partikell. I. p. 476 f. So wird es namentlich öfter gebraucht, wo „miratio rei aut aliorum incredulitatis adsignificatur“, *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 332. — ὑμεῖς) *ihr Leute*, die das am besten wissen müssten. — καὶ ἀνέῳξέ μου etc.) *und — aufgethan hat er mir* u. s. w. Welcher faktischer Widerspruch mit euerer Unkunde! — V. 31. Jetzt *beweist* ihnen der Mensch, wie sehr aus der That Jesu erhelle, dass er kein Sünder, sondern ein frommer Mann, ja von Gott gesandt sei, bis V. 33. Er beginnt seinen Beweis mit einem als allgemein zugestanden und bekannt (οἴδαμεν) hingestellten Satz (Hiob. 27, 9. 35, 13. Ps. 109, 7. Prov. 15, 29. al.), welchem die Vorstellung zu Grunde liegt, dass Wunder Gebetserhörungen seien (vrgl. 11, 41 ff. Mark. 7, 34.). — V. 32. Propositio minor; V. 33. Conclusio, Beides in populärer Form. — οὐδέν) *nichts* ausrichten, wird durch den Context auf derartige *wunderbare* Thaten beschränkt.

V. 34. *Mit Sünden behaftet wurdest du geboren deinem ganzen Wesen nach*, so dass *nichts* an dir von Sünden unbehaftet ist, sondern du *ganz und gar* ein geborner Sünder bist. Sie haben das Vorurtheil, welches auch die Jünger V. 2. äussern, und machen hier eine gehässige Anwendung davon. — Bemerke den verächtlichen Nachdruck des σύ — σύ. — διδάσκ. ἡμ.) Hier hat nicht ἡμᾶς, sondern διδάσκ. den Accent: benimmst dich als unser *Lehrer?* — ἐξέβαλ. αὐτ. ἔξω) nicht Bezeichnung der *Excommunication* (*Olsh.*, *de Wette* u. v. Aeltere), da eine Sitzung des Sanhedrin gar nicht statt findet; und wie unbestimmt wäre die Sache selbst bezeichnet! obgleich ἐκβάλλειν bei Thuc., Xenoph. u. A. oft vom *Exiliren* gebraucht wird. Da hier der Context nichts Anderes darbietet, so ist zu erklären: *sie warfen ihn zur Thür hinaus.* Bedeutsam genug als Endergebniss der feindseligen und leidenschaftlichen Verhandlung. Vrgl. *Chrys.*, *Nonn.* u. *Theophyl.*, welche jedoch die Scene in den *Tempel* verlegen Richtig *Maldonat.*: „ex loco, in quo erant.“ Vrgl. *Beng.* Dem. 1366. 11.

V. 35 f. Den innern Zusammenhang bildet nicht der Gedanke, dass Jesus, als er gehört u. s. w., dem Menschen *reichen Ersatz geben wollte* (*Chrys.* u. M.), sondern, wie die Fragestellung σὺ πιστεύεις etc. beweist (*du glaubst an den Sohn Gottes?* was eine *bejahende* Antwort voraussetzt): Jesus hörte diese Hinauswerfung, schloss daraus, dass der Mensch ihn als Messias bekannt habe, und fragte daher, als er ihn traf, u. s. w. Jesu Schluss aber war der Sache nach richtig, da der Blindgeborne von ihm bekannt hatte, er sei παρὰ θεοῦ, obgleich im Bewusstsein des Menschen dieses allgemeinere Prädicat noch nicht die bestimmte *Messianische* Beziehung gehabt hatte. *Lücke* findet in πιστεύεις nur die *Geneigtheit* zum Glauben, welche aber durch θέλεις πιστεύειν oder auf sonstige *bezeichnende* Weise ausgedrückt sein müsste. Wie πιστεύω V. 38., so ist auch hier πιστεύεις das *wirkliche* Glauben. — σύ) „pronomen interrogationem hoc loco affirmationi affinem reddit“, *Beng.* Bei τὸν υἱὸν τ. θεοῦ ist nicht an die metaphysische (*Olsh.*), sondern lediglich an die theokratische Bedeutung zu denken, da der Blindgeborne, in dessen Vorstellung Jesus eingehen musste, nur diese verstehen konnte und verstand. — V. 36. Der Mensch, befremdet durch diese Frage, thut, rasch an dieselbe anknüpfend, eine Gegenfrage, aus welcher sich ergeben soll, dass er noch nicht an den Messias glauben könne, aber bereit sei an ihn zu glauben, wenn

er ihn kenne. Ueber *καί* vrgl. z. Mark. 10, 26. — *ἵνα*) Absicht der Erkundigung.

V. 37 f. *Καὶ — καί*) *sowohl — als auch.* Das zweite Glied besagt dem reellen Sinne nach: *als auch hörst du ihn mit dir reden,* ist aber anders gewendet. — *ἑώρακας*) geht auf die *jetzige* Zusammenkunft, nicht auf eine frühere; denn bei dem Heilungsacte hat er Jesum noch nicht *gesehen,* und vom Siloam ist er nicht zu ihm zurückgekehrt (s. z. V. 7.). Dabei kann das *Perf.* als das Praesens der vollendeten Handlung (du hast seinen Anblick) nicht auffallen (*Bernhardy* p. 378.). — *κύριε*) „jam augustiore sensu ita dicit, quam dixerat V. 36.", *Beng.* — *προςεκύνησεν αὐτῷ*) Joh. hat *προςκυνεῖν* nur von *göttlicher* Anbetung. Der Mensch ist ergriffen von dem, wenn auch nur noch dunkel ihm aufgegangenen Gefühle der *göttlichen δόξα,* als deren Träger der Messias, der Gegenstand seines frischen Glaubens u. Bekenntnisses, vor ihm steht.

V. 39. Ein *Oxymoron* (vrgl. 1. Kor. 1, 18 ff.), von Jesu, welcher den nunmehr nicht blos leiblich, sondern auch geistig sehend Gewordenen zu seinen Füssen sieht, mit tiefer Ergriffenheit gesprochen (nach *B. Bauer* freilich nur eine gemachte Nachbildung von Matth. 9, 12 f. 12, 15.!), und zwar nicht zu einem bestimmten Angeredeten (daher *εἶπεν* ohne persönlichen Zusatz), sondern zu seiner Umgebung überhaupt, aus welcher dann V. 40. Pharisäer ihm entgegentreten. — *εἰς κρῖμα*) *telisch,* wie aus der nachherigen Nähererklärung *ἵνα* etc. erhellt. Diess *κρῖμα* ist *Zweck,* obwohl nicht *Endzweck* der Erscheinung Jesu. *Eine richterliche Entscheidung* zu treffen, ist er gekommen; er ist nämlich gekommen, damit durch seine Wirksamkeit *die nicht Sehenden sehen,* d. h. die sich der Entbehrung der göttlichen Wahrheit bewusst sind (vrgl. die geistig Armen Matth. 5, 3.), durch dieselbe erleuchtet, und *die Sehenden blind werden* (nicht blos: *appareant* coeci, wie *Grot.* u. M. wollen), d. h. die, welche im Besitze der göttlichen Wahrheit zu sein meinen, derselben nicht theilhaftig, sondern gegen sie verschlossen und verstockt werden (wie die eingebildeten Pharisäer). Das Acuminöse des Spruchs beruht darin, dass *οἱ μὴ βλέποντες subjectiv* und *βλέπωσι objectiv,* aber *οἱ βλέποντες subjectiv* und *τυφλοὶ γένωνται objectiv* ist *).

---

*) Allerdings sind die *μὴ βλέποντες empfänglich* und die *βλέποντες unempfänglich,* aber nicht sofern Jene glauben ohne zu sehen, und Diese nicht glauben bei Allem was sie von Jesu sehen (s. *Baur* p. 179.), wogegen schon V. 41. entscheidet, auch abgesehen

— κρῖμα (so zu accentuiren, s. *Lobeck* Paralip. p. 418.) ist weder blos *Scheidung* (*Castal.*; *Corn. a Lap.*, *Kuinoel*, *de Wette* u. M.), noch gleich κατάκρισις (*Ammonius*, *Euth. Zig.*, *Olsh.*), sondern was hier Christus von sich sagt, ist ein factisches, für beide Theile vergeltendes *Gericht*.

V. 40. *Pharisäer* befanden sich bei ihm, ohne Zweifel, um nach der Blindenheilung sein weiteres Verhalten desto schärfer zu beachten. Nach der Meinung, welche Jesus von ihnen habe, denken sie, müsse er sie wohl mit unter die μὴ βλέποντες rechnen, und verborgen bleibt ihnen, dass Jesus in seinem Sinne, welchen sie freilich nicht begriffen haben, sie grade unter die βλέποντες zählen musste. Dass sie aber μὴ βλέποντες oder τυφλοί sein sollen, kommt ihnen, den Weisen des Volks, in ihrem Stolze so auffallend und sonderbar vor, dass sie fragen: *doch nicht auch wir sind blind?* Von der *leiblichen* Blindheit (*Chrys.*, *Theophyl.* u. M.) verstanden den Spruch Jesu die Pharisäer nicht, weil sie sonst grade *nicht* so gefragt haben würden. — Zu μὴ βλέπειν, *blind sein*, vrgl. Soph. O. C. 73. O. R. 302. S. auch Xen. Mem. 1, 3, 4.

V. 41. Leider, will Jesus sagen, seid ihr nicht blind. *Wäret ihr blind* (wie ich das μὴ βλέποντες V. 39. meinte), *so wäret ihr ohne Sünde*, d. h. so wäre euer Unglaube an mich nicht sündlich, weil er eben kein Widerstreit gegen die göttliche Wahrheit, sondern nur ein unverschuldetes noch nicht Gelangtsein zu derselben sein würde. *Nun aber behauptet ihr, Sehende zu sein* (gebet euch für rechte Kenner der göttlichen Wahrheit aus), davon ist die Folge, dass *eure Sünde bleibt*, d. h. dass euer Unglaube an mich nicht blos sündlich *ist*, sondern auch diese eure Sünde *bestehen*, d. i. *ungetilgt bleibt* (ἀνεξάλειπτος μένει, *Theodor. Heracl.*), weil nämlich jener Dünkel der beständige Grund ist, mich zu verwerfen, so dass ihr zu Glauben und Sündenvergebung nicht gelangen könnet. Nach *Lücke* ist der Sinn: „Wäret ihr blind, d. h. ohne die *Fähigkeit* der Erkenntniss, so hättet ihr an euerem Unglauben keine (schuldvolle) Sünde; ihr könntet dann eben nicht erkennend glauben. So lange ihr aber bei aller Blindheit saget: wir sehen, also die dünkelhafte Selbstverblendung nicht abthuet, kann

---

von der räthselhaften Bezeichnung der Sache durch einen dabei statt findenden Umstand, — sondern die Empfänglichkeit der Einen wie die Unempfänglichkeit der Anderen liegt in der innern Stellung zu Christo, welche nothwendig eine sittliche ist und als solche empfänglich oder unempfänglich macht.

der Unglaube nicht weichen, sondern bleibt.“ Dagegen aber ist: 1) dass *τυφλοί*, weil dem *μὴ βλέποντες* V. 39. entsprechend, nicht die *Unfähigkeit* zur Erkenntniss bezeichnen kann; 2) dass auch der Gegensatz *λέγετε ὅτι βλέπ.* für *τυφλοί* nicht den objectiven, sondern den subjectiven Sinn darbietet; 3) dass *ἁμαρτία* in beiden Hälften nicht gleichsinnig genommen wird.

Anmerk. Dass die Synoptiker die Heilung des Blindgeborenen nicht haben, hätte man einfach daraus erklären sollen, dass dieselbe nicht in den (Galiläischen) Schauplatz der synoptischen Darstellung fällt; nicht aber durfte man daraus auf die Ungeschichtlichkeit schliessen, wie *Strauss* (welcher die Heilung des Naeman vergleicht 2. Reg. 5, 10.), *Weisse* (welcher die Erzählung aus V. 39. mittelst Missverständnisses herleitet) und *Baur* p. 245 f. (welcher hier den gesteigerten Ausdruck sieht, auf welchen die synoptischen Fälle derselben Kategorie gebracht seien), wogegen *Gfrörer*, nur unhistorische Zuthaten behauptend, zum Nachtheile der Synoptiker urtheilt. — Nach *Baur* p. 176 ff. hat die Wundererzählung die bestimmte Absichtlichkeit, dass *der Glaube in seiner reinen Objectivität* dargestellt werde, die Empfänglichkeit für das Göttliche, wie sie durch den reinen Eindruck des Göttlichen der *ἔργα θεοῦ* bestimmt wird, wenn sie auch noch nicht weiss, wer das Subject dieser *ἔργα* ist. „Sie hält sich an die Sache selbst, und die Sache selbst ist so unmittelbar göttlich, dass man in der Sache, ohne es zu wissen, auch schon die Person hat.“ So verwandelt man beliebige und nicht einmal zutreffende (s. *Brückn.*) Abstractionen aus der Geschichte in den Grund der letztern. *Ammon* macht die Begebenheit zu einer natürlichen Heilung einer *Augenentzündung!* Ein Gegenstück gegen die nach der andern Seite hin travestirende Meinung mancher Väter, dem Blinden hätten *die Augen ganz gefehlt*, und Jesus habe sie (wie einst Gott den Menschen) aus dem *πηλός gebildet* (s. bes. *Theodor. Mopsv.* u. *Nonnus*); vrgl. auch *Beza.*

Kap. X.

V. 3. *καλεῖ*) A. B. D. L. X. Minusk. Cyr.: *φωνεῖ*. Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* u. *Tisch.* Richtig; das folgende *κατ' ὄνομα* veranlasste das bestimmtere Wort beizuschreiben, welches dann in den Text kam. — V. 4. *τὰ ἴδια πρόβατα*) *Lachm.* u. *Tisch.*: *τὰ ἴδια πάντα*, nach B. D. L. X. Minusk. Copt. Sahid. Lucif. Cant. Richtig; *πάντα* ging nach dem Vorherigen mecha-

nisch in *πρόβατα* über. — V. 5. *ἀκολουθήσωσιν*) *Lachm.* u. *Tisch.*: *ἀκολουθήσουσιν*, nach überwiegenden Zeugen, weshalb der Indicat. vorzuziehen ist, welcher durch den gewöhnlichen Conjunct. verdrängt wurde. — V. 8. *πάντες*) fehlt bei D. Cant. Ver. Foss. Didym., und *πρὸ ἐμοῦ* fehlt bei E. F. G. M. S. U. *Δ*. Minusk. Verss. Vätern. Die Auslassung von *πάντες* ist aus dessen Entbehrlichkeit, und die von *πρὸ ἐμοῦ* aus dem gnostischen und Manichäischen Missbrauch d. St. gegen das A. T. zu erklären. — Die Stellung des *πρὸ ἐμοῦ* *hinter* *ἦλθον* ist entschieden testirt (*Elz.*, *Scholz*: *vor* *ἦλθ.*). — V. 12. *τὰ πρόβατα* nach *σκορπ.* fehlt bei B. D. L. Minusk. Verss. Lucif.; getilgt von *Tisch.*, eingeklammert von *Lachm.* Aber warum sollte es zugesetzt sein? Leicht ward es bei der scheinbaren völligen Entbehrlichkeit weggelassen. — V. 13. *ὁ δὲ μισθωτ. φεύγει*) fehlt bei B. D. L. Minusk. Verss. Lucif.; getilgt von *Tisch.*, eingeklammert von *Lachm.*, verworfen auch von *Rinck.* Aber wie leicht ging man beim Abschreiben mit dem Auge von *ὁ δὲ μισθ.* gleich auf *ὅτι μισθ.* über, so dass *ὁ δὲ μισθ. φεύγει* hinwegblieb! Auf diese Spur leitet noch A.*, welcher *μισθ. φεύγει ὅτι* auslässt. — V. 14. *γινώσκομαι ὑπὸ τῶν ἐμῶν*) B. D. L. die meisten Verss. Cyr. Epiph. Nonn.: *γινώσκουσίν με τὰ ἐμά.* Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* u. *Tisch.* Diese active Wendung ist Conformation nach dem Folgenden, worin auch kein Passivausdruck ist. — V. 16. Die Stellung *δεῖ με* ist überwiegend beglaubt. — *γενήσεται*) B. D. L. X. u. einige Verss.: *γενήσονται.* Mechanische Conformation nach der vorhergehenden Pluralform. — V. 26. *οὐ γάρ*) D. L. X. Minusk. Or. Cyr. Chrys.: *ὅτι οὐκ*, wofür aber diese Zeugen zu schwach sind. Es hängt mit einer Lesart d. St. zusammen, welche mit *διὰ τοῦτο* anfing (Or.: *διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι οὐκ ἐστὲ* etc.). — *καθὼς εἶπον ὑμῖν*) fehlt bei B. K. L. M.* Minusk. Verss. u. Vätern. Eingeklammert von *Lachm.* Die scheinbare Ungehörigkeit veranlasste die Auslassung. — V. 29. *ὃς δέδωκε*) D.: *ὁ δεδωκώς.* Stylistische Aenderung. L. Copt. Sahid. Vulg. It. Tert Hil.: *ὃ δέδωκεν.* Dieselben Zeugen ausser L., und ausserdem A. X. lesen nachher *μεῖζον.* Letzteres ist als ursprünglich zu betrachten, und, weil man das Neutr. auf *ὁ πατήρ* bezüglich nicht verstand, als die Quelle der Aenderung: *ὃ δέδωκεν.* — V. 33. *λέγοντες*) ist nach überwiegenden Zeugen mit *Lachm.* u. *Tisch.* zu tilgen. — V. 38. *ἵνα γνῶτε κ. πιστεύσητε*) *Lachm.* u. *Tisch.*: *ἵνα γνῶτε κ. γινώσκητε*, nach B. L. X. Minusk. Copt. Sahid. Arm. u. einigen Vätern. Richtig; unverstanden nach *γνῶτε*, ward *γινώσκ.* in *πιστεύσ.* geändert. — *αὐτῷ*) B. D. L. X. Minusk. und die meisten Verss., auch Or. Athan. u. a. haben *τῷ πατρί.* Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* u. *Tisch.* Mit Recht, weil überwiegend bezeugt,

und weil die Emphase des wiederholten Nomen's den Schreibern leicht entging.

V. 1.*). Das neue Kap. hätte schon 9, 35. beginnen sollen; denn 10, 1—21. bildet mit 9, 35—41. *Einen* Act, wie die unmittelbare, keinerlei Veränderung der Scene andeutende Folge von 10, 1 ff., und ausserdem V. 6. (vrgl. 9, 41.) beweist. Das Gleichniss ist mithin noch zu jenen Pharisäern gesprochen, wie auch V. 21. durch die Hinweisung auf die Blindenheilung anzeigt. — ἀμὴν ἀμὴν etc.) Nach jenem strafenden Worte 9, 41. deckt ihnen Jesus nun mit feierlichem Ernste gleichnissweise auf, wie sie bei ihrem widerwärtigen Verhältnisse zu ihm, während sie ihn verwürfen und doch Leiter des Gottesvolkes sein wollten, nur Verderber desselben sein könnten. Doch verläuft die Rede ohne Einwurf und Widerspruch der Gegner; denn das Bild selbst haben sie nicht verstanden V. 6.; die Deutung aber begreifen Viele ebenfalls nicht und verachten den Redner als wahnwitzig (V. 20.), wogegen Andere dem Eindrucke seiner tieftreffenden Wahrheit nachgeben (V. 21.). So geschah es, dass Jesus unbehindert und in Einem Zuge die schöne Allegorie durch alle ihre Theile durchführen konnte, und am Ende nichts weiter nöthig hatte, als das geredete Wort seiner Wirkung zu überlassen, welche schon in einer dem Ausspruche 9, 39. entsprechenden Theilung der Zuhörer hervortrat, wie eine solche sich bereits 9, 16. gezeigt hatte. — ὁ μὴ εἰςερχόμενος etc.) Die Schafherden übernachteten in einer mit einer Mauer eingefriedigten Hürde (αὐλή, גְּדֵרָה), an deren Thür ein Unterhirte (ὁ θυρωρός V. 3.) des Nachts Wache hielt. S. bes. *Bochart* Hieroz. I. p. 482. ed. Rosenm. εἰςερχόμ. ist *vorangestellt*, weil es der Hauptpunkt ist, im Gegensatz gegen das ἀναβαίνειν. — ἀναβαίνων ἀλλαχόθεν) *aufsteigt* (auf die Mauer, um in die Hürde zu kommen) *anderswoher* (Ael. H. A. 7, 10. V. H. 6, 2. 4. Makk. 1, 7.), so dass er von einer andern Stelle aus eindringt. — κλέπτ. κ. λῃστής) *Dieb und Räuber*, klimaktische Verstärkung des Begriffs (*Bornem*. Schol. in Luc. p. XXX. *Lobeck* Paralip. p. 60 f.), wobei die einzelnen Merkmale nicht zu zerlegen sind. —

*) S. über das Gleichniss *Chr. F. Fritzsche* in Fritzschior. Opusc. p. 1 ff. *Voretzsch* Diss. de Joh. 10, 1—18. Altenb. 1838.

Zur *Deutung des Bildes* ist zu merken: 1) Die αὐλὴ τῶν προβάτων ist die *Gemeinschaft des Gottesvolks*, als die künftigen Mitglieder des Messiasreichs gedacht, mithin *nach ihrer theokratischen Bestimmung* (*ideal*), wobei die Beziehung auf die *Prädestinirten* (*Augustin.*) an sich zwar sachlich richtig ist, doch der Form nach etwas Fremdartiges einmischt. 2) Die θύρα ist nicht ohne eigene Bedeutung zu lassen (*Lücke, de Wette*), nicht als Darstellung *der göttlichen Autorisation* u. dergl. (*Maldon.*, *Tholuck, Luthardt* u. M.) zu nehmen, sondern *Christus selbst* ist die Thür, wie er selbst V. 7. auf das Nichtverständniss der Zuhörer grade diesen Punkt bestimmt auslegt. Die rechten Führer des theokratischen Volks können nicht anders als *durch Ihn* in ihren Beruf eintreten; *Er* muss sie befähigen und verordnen. Ganz anders die Pharisäer, welche unabhängig von ihm, ungläubig und feindlich gegen ihn, die Leiter des Gottesvolks zu sein sich vermaassen. Es ist durchaus willkürlich anzunehmen, dass Jesus hier die gleichwohl V. 9. so bestimmt ausgesprochene Selbstbezeichnung unter dem Bilde der Thür noch nicht beabsichtiget habe. Verkehrt haben *Chrys.*, *Ammon.*, *Theophyl.* u. M. *die heilige Schrift* verstanden.

V. 2 f. Ποιμὴν) *ein Hirte*, bezeichnet einen solchen nicht speciell als *Eigenthümer* (der Gegensatz gegen den Miethling tritt erst V. 12. hervor), sondern im Allgemeinen, im Gegensatz gegen den *Räuber*. — ὁ θυρωρὸς ἀνοίγει) gehört zur *Ausmalung* des rechtmässigen Eingehens, und ist zu einer besondern *Auslegung* nicht bestimmt, deshalb auch V. 7 ff. nicht weiter berücksichtigt. Man hat daher weder von *Gott* (*Maldon.*, *Beng.*), noch vom *heiligen Geiste* Act. 13, 2. (*Theodor. Heracl.*, *Rupert.*, *Aret.*, *Corn. a Lap.* u. M.), noch von *Christo* (*Cyrill.*, *Augustin.*), noch vom *Mose* (*Chrys.*, *Theodor. Mopsv.* u. M.) auszudeuten. — Er tritt hinein in den Pferch, *und die Schafe vernehmen seine Stimme* (sein Locken, Anreden, Rufen); sie *hören* darauf als auf die ihnen *bekannte* Stimme (vrgl. V. 4.). — τὰ πρόβατα sind die Schafe in der Hürde überhaupt. Es pflegten nämlich mehrere Herden in einer Hürde zu übernachten; deren Hirten, weil sie jeden Morgen kommen, um die einzelnen Herden auszuführen, sind *allen* eingepferchten Schafen bekannt. Dagegen sind τὰ ἴδια πρόβατα die *zur besondern Herde* des Eingetretenen *gehörenden* Schafe *); diese ruft er κατ' ὄνομα, d. i. nicht blos

*) In τὰ ἴδια πρόβατα tritt auf dem schönen Bilde neben dem

ὀνομαστί (das wäre blos ὄνομα, oder ὀνόματι, oder ἐπ' ὀνόματος, Polyb. 5, 35, 2. 11, 15, 1.), sondern distributiv: *namenweise, jedes mit seinem Namen.* Den einzelnen Thieren ihrer Herde *Namen* zu geben, war auch bei den Hirten der Alten nichts Ungewöhnliches. S. Interpp. ad Theocr. 5, 101. *Pricaeus* z. u. St. Nach *Lange* L. J. II. p. 995. sollen die ἴδια πρόβ. *Lieblingsschafe* sein (Bild der Auserwählten), denen dann die ganze Herde (τὰ πρόβατα V. 4.) nachfolge. Unrichtig, weil ἔμπροσθεν πορεύεται und ἀκολουθεῖ V. 4. so correlat sind, dass αὐτῶν und τὰ πρόβατα nothwendig die nämlichen sein müssen; wenigstens müsste statt αὐτῷ V. 4. αὐτοῖς stehen.

V. 4. *Und wenn er seine eigenen* (die zu *seiner* Herde gehörenden Schafe) *sämmtlich herausgebracht hat* u. s. w. Er lässt keines zurück (πάντα, s. d. krit. Anm.). ἐκβάλῃ veranschaulicht den *Modus* des ἐξάγειν. Er *fasst* die herbeigerufenen Schafe *an*, und bringt sie zur Thür hinaus. — Was V. 3. u. 4. bildlich *darstellen*, ist die lebendige, liebevolle *Gemeinschaft*, welche zwischen den von Christo verordneten Führern des Gottesvolkes und dem letztern statt findet, im Allgemeinen und Besondern.

V. 5. Ἀλλοτρίῳ δὲ etc.) *einem Fremden aber*, der ihnen nicht als ihr Hirte angehört. Damit sind nicht die ἀναβαίνοντες ἀλλαχ. V. 1. gemeint, sondern überhaupt *jeder Andere*, der nicht ihr Hirte ist. Die V. 3. u. 4. dargestellte Gemeinschaft wird nach ihrem *ausschliesslichen* Wesen abgebildet. — οὐ μὴ ἀκολουθήσουσιν) *Futur.* (s. d. krit. Anm.) wie 8, 12. Das *Futur.* ist nicht *prophetisch* (*Lampe:* von der „cathedra Mosis plane deserenda", vrgl. *Luthardt*), sondern bezeichnet, was von dem Beginnen eines Fremden *die Folge sein wird.* Die Schafe werden ihm sicherlich nicht nachfolgen, sondern fliehen.

V. 6 f. Παροιμία, jede vom gewöhnlichen Wege (οἶμος) abweichende Rede (daher bei den Classikern besonders: *Sprichwort*, Plat. Soph. p. 261. B. Soph. Aj. 649.), ist hier, näher bestimmt, nicht Parabel (weil es keine Geschichte ist), sondern *Allegorie* (s. *Wilke* Rhetor. p. 109.). — Die *Pharisäer* verstehen nicht, was er allegorisch so zu ihnen

---

Allgemeinen das Besondere hervor, und das Bild wird reicher und sprechender. Unrichtig behauptet dagegen *Luthardt* nach *Beng.* u. M., dass τὰ πρόβατα, welche hören, nothwendig dieselben sein müssten, welche nachher mit τὰ ἴδια πρ. bezeichnet werden. Vielmehr gehören diese *mit* unter die πρόβατα, welche hören, aber nur die ἴδια ruft der Hirte namenweise u. s. w. So gehört die besondere Gemeinde zur allgemeinen.

redete, und deshalb (οὖν V. 7.) sieht sich Jesus veranlasst, ihnen den *Hauptpunkt*, worauf es zum Verständnisse ankam, zu erklären, nämlich wie die *Thür* zu deuten sei. — ἐγώ) mit grossem Nachdruck. — τῶν προβάτων) *zu den Schafen*, was durch V. 1. gefordert wird, nicht: *durch welche die Schafe in den Pferch eingehen* (*Chrys.*, *Euth. Zig.*, *Wolf*, *Lampe*, *Fritzsche*), so dass sich Jesus als *tutorem ac nutritorem* der Schafe (*Fritzsche*) bezeichne. Christus ist aber die Thür *zu den Schafen*, sofern die wahren Führer des Gottesvolks *durch ihn* ihre Befähigung und Verordnung zu ihrem Berufe erhalten.

V. 8. Den thatsächlichen Contrast gegen das ἐγώ εἰμι ἡ θύρα bilden die Vielen, welche ohne Vermittelung Christi als Führer des theokratischen Volks aufgetreten sind. Er bezeichnet sie aber nach dem Gesichtspunkte der *Zeit* ihres Auftritts; denn sie traten auf, *ehe* Christus als die Thür zu den Schafen erschienen war, und bildeten nun *die hierarchische, besonders pharisäische Opposition gegen ihn.* Die Mitglieder *dieser* sind gemeint; der Ausdruck aber ist populär, nicht als hart und unhistorisch (*Hase*) zu pressen, und erhält auch durch das Praes. εἰσί seine lebendige Beziehung auf die *damaligen* falschen Volksführer, während Stellen wie 5, 39. 45. 4, 22. die Möglichkeit einer Beziehung auf Mose und die Propheten ausschliessen, daher der Ausspruch nicht mit *Hilgenf.* als „sehr schroff *antijudaistisch*" zu betrachten und überhaupt auf *alle* vorchristlichen Führer des Gottesvolks zu beziehen ist. Dabei ist jede Abweichung von der zeitlichen Bedeutung von πρό unzulässig, man mag es nun mit *Camerar.* in *praeter*, oder mit *Calov.* in „*vor mir her*" (antequam mitterentur"), oder mit *Wolf* in χωρίς umdeuten, worauf auch *Olsh.* hinauskommt („ohne Zusammenhang mit dem Logos"), oder mit *Tittm.* u. *Schleusn.* für ὑπέρ, *loco*, nehmen, oder mit *Lange* L. J. II. p. 997. den Sinn des *absoluten Vorzugs* eintragen, wornach der Vortretende den Zurückgesetzten ganz verdrängen will. Hat man aber, um alles Anstössige zu entfernen, ἦλθον *prägnant* genommen, so dass es das *eigenmächtige* *) Auftreten ausspreche (*Hieron.*, *Augustin.*, *Isidor. Heracl.*, *Euth. Zig.*, *Melanth.*, *Jansen* u. M. auch *Luthardt*), so hat man eingelegt, was sich zwar an sich von selbst versteht, was aber grade *gesagt* sein müsste (etwa wie 5,

*) *Nonnus* nimmt es im Sinne des *Einschleichens:* πάντες ὅσοι πάρος ἦλθον ὑποκλέπτοντι πεδίλῳ

43.), wenn es den *Accent* haben sollte *). Diess auch gegen *B. Crus.*, welcher die *Intention* des ἦλθον urgirt („um dem Volke eine neue Zeit zu geben"). Die Erklärung endlich von *falschen Messiassen* (*Chrys.*, *Cyrill.*, *Theodor. Mopsv.*, *Euth. Zig.*, *Theophyl.*, *Grot.*, *Maldon.*, *Hammond*, *Tittm.*, *Schleusn.*, *Klee* u. M.) ist unhistorisch, da deren Auftritt erst nach Christo anhebt, was freilich *B. Bauer* zur Beschuldigung des Anachronismus gegen Joh. zu nützen weiss. *Tholuck* bekennt, die Bedenken d. St. nicht befriedigend heben zu können, und *de Wette* findet die Rede der Weisheit und Milde Jesu nicht entsprechend. Aber die Nichtswürdigen, welche er meint, standen ihm ja gegenüber, und hatten seinen Ernst und Zorn genug herausgefordert. — κλέπται εἰσὶ κ. λῃσταί) nämlich der Schafe, V. 1. — ἀλλά) Erfolglosigkeit dieses räuberischen (seelenverderbenden) Wesens. — οὐκ ἤκουσαν) *nicht gehört haben auf sie.* Denn *ihre* Anhänger gehörten nicht zum wahren Gottesvolke (τὰ πρόβατα).

V. 9. Ἐγώ εἰμι ἡ θύρα) τῷ διπλασιασμῷ τοῦ ῥητοῦ βεβαιοῖ τὸν λόγον, *Euth. Zig.* — δι᾽ ἐμοῦ) nachdrucksvoll voran, jede andere Vermittelung ausschliessend. — εἰςέλθῃ) nämlich zu den Schafen in die Hürde. Vrgl. V. 1. u. 7. Das Subject ist also ein *Hirte* (τὶς), welcher durch die Thür zu den Schafen geht. *Andere* (*Chrys.*, *Euth. Zig.*, *Maldon.*, *Bengel* u. M. auch *Fritzsche, Tholuck, de Wette, B. Crus.*, *Maier*): die *Schafe* seien das Subject, und die θύρα sei die Thür *für* die Schafe. Aber eine solche Wechselung des Bildes anzunehmen, ist unbegründet, da sowohl das Wort εἰςέρχεσθαι an sich nach V. 1. u. 2., als auch der Singul. u. das Mascul. τὶς nur auf den *Hirten* weist, und da ja für die *Schafe* ein anderes Eingehen als *durch die Thür* gar nicht *denkbar* ist, mithin das emphatische δι᾽ ἐμοῦ, sofern der ἐγώ die *Thür* ist, eines möglichen Gegensatzes ganz entbehren würde. — σωθήσεται) ist nicht unmittelbar von der *Erlangung des Messianischen Heils* (vrgl. bes. 1. Kor. 3, 15.) zu fassen (*Luthardt* u. Aeltere nach 1. Tim. 4, 16.), was dem Contexte (s. das Folgende) fremd wäre, sondern: *er wird gerettet werden*, d. i. er wird

---

*) In dem blosen ἦλθον, sofern es dem πρὸ ἐμοῦ voransteht, kann der Gedanke „auf eigene Faust", oder „so dass er Christum sich selber nachsetzt", nicht gefunden werden, wie *Luthardt* will. Jenes ἦλθον bezeichnet nicht mehr und nicht weniger das einfache *venerunt*, wie V. 10. ἐγὼ ἦλθον das einfache *ego veni*, und den Nachdruck hat zunächst πάντες ὅσοι u. sodann das an's Ende gerückte πρὸ ἐμοῦ.

durch die schützende Thür vor Räubern und Raubthieren *geborgen* werden: „extra periculum erit", *Grot.*, womit aber allerdings in der von Jesu gewollten *Deutung* des Bildes die Sicherheit vor der *Messianischen* ἀπώλεια und die Gewissheit des künftigen *ewigen* Lebensbesitzes gemeint ist. An diese sichere *Geborgenheit* knüpft sich dann weiter die *ungehemmte und gedeihliche Dienstausrichtung*, welche durch εἰςελ. κ. ἐξελ. wie Num. 27, 17. als ungehindertes Eingehen in die Hürde und Ausgehen aus derselben an der Spitze der Herde beim täglichen Hüten, und durch νομὴν εὑρήσει als Weidefinden für die Herde (vrgl. Plat. Legg. 3. p. 679. A.: νομῆς γὰρ οὐκ ἦν σπάνις) veranschaulichet wird. Dass diese νομή in der Deutung der Allegorie ψυχῆς νομή ist (Plat. Phaedr. p. 248. B.), welche den Geweideten zum ewigen Leben gedeiht (vrgl. V. 10.), versteht sich von selbst.

V. 10. Das Gegentheil eines Solchen, welcher δι' ἐμοῦ eingegangen, ist der schon aus V. 1. bekannte *Dieb;* der hat, wenn er zu den Schafen kommt, nur eigennützige und verderbliche Absichten. — ἐγὼ ἦλθον etc.) Ganz anders *ich! ich* bin (zu den Schafen) gekommen u. s. w. Mit diesem neuen Gegensatze, in welchem Jesus nun nicht wieder den durch ihn zum Hirtenamte Gelangten, sondern *sich selbst* dem Diebe entgegenstellt, bahnt er sich den Uebergang zu einer andern Wendung des Bildes, nach welcher er sich von V. 11. an nicht mehr als die Thür, sondern als den rechten *Hirten selbst* darstellt. Vrgl. die Verheissung Ez. 34, 23. 37, 24. im Gegensatze gegen die falschen Hirten Ez. 34, 2 ff. — ἵνα ζωὴν ἔχωσι) Gegentheil von θύσῃ κ. ἀπολ.; nicht geschlachtet werden und umkommen sollen die Schafe, sondern *Leben* sollen sie haben, — wobei der dargestellten *Sache* nach das *Messianische* Leben (nach seiner zeitlichen Entwickelung und ewigen Vollendung) gemeint ist. — καὶ περισσὸν ἔχ.) *und vollauf* (Ueberfluss) *haben*, d. i. im *Bilde:* reiche Fülle von Nahrung, der *Sache* nach vollauf geistliche Güter (Gnade u. Wahrheit, 1, 14. 17.), in denen eben die ζωή beruht. Falsch die Alten (*Vulg.*, *Chrys.* u. V.): als ob περισσότερον stände, *mehr als* ζωή, womit das *Himmelreich* gemeint sei. Die *Wiederholung* von ἔχωσιν lässt den zweiten Punkt selbstständiger hervortreten als durch das blose καί. Vrgl. Xen. Anab. 1, 10, 3.: καὶ ταύτην ἔσωσαν καὶ ἄλλα — — ἔσωσαν.

V. 11. Ἐγώ) mit lebhaftem Nachdrucke wiederholt. — ὁ ποιμὴν ὁ καλός) *der gute*, der treffliche *Hirte*, diesen schlechthin gedacht, wie er sein soll; daher der Artikel

und die nachdrückliche Stellung des Adjectiv. In Christo ist das Ideal des Hirten, wie es im A. T. lebt, verwirklichet (Ps. 23. Jes. 40, 11. Ez. 11. 11.). Zum Begriff von καλός vrgl. d. Attische καλὸς κἀγαθός, und das Gegentheil: πονηρός, κακός, ἄδικος. — Bei der folgenden Angabe dessen, wodurch sich der treffliche Hirte als solcher bewährt, ist ὁ ποιμ. ὁ καλός mit Feierlichkeit wiederholt. — τιθέναι τ. ψυχήν ist ein *Johanneischer* Ausdruck (13, 37 f. 15, 13. 1. Joh. 3, 16.), ohne entsprechende Beispiele aus Classikern (gegen *Kypke* I. p. 388.), auch nicht aus dem Hebr. שׂ׳ם נֶפֶשׁ בְּכַף (Jud. 12, 3. 1. Sam. 19, 5.) zu erläutern, weil hierbei בכף *wesentlich* ist, wohl aber aus der Vorstellung vom Opfertode als einem entrichteten *Lösegelde* (Matth. 20, 28.) zu erklären, so dass zu fassen ist: sein Leben *erlegen, entrichten*, nach dem classischen Gebrauch von τιθέναι, nach welchem es vom *Bezahlen* gebraucht wird (oft so bei Demosth. u. A.; s. *Reiske* Ind. Dem. p. 495. ed. Schaef. *Dissen* ad Dem. de cor. p. 271.). Vrgl. *Nonnus*: καὶ ψυχῆς ἰδίης οὐ φείδεται, ἀλλά ἑ θήσει λύτρον ἑῶν ὀΐων. — ὑπέρ) *zum Besten*, um durch seine eigene Aufopferung von ihnen das Verderben abzuwenden.

V. 12 f. Contrast der *Pharisäischen Volksleiter*, welche aber bei dieser von V. 11. an eingetretenen Wendung des Bildes nicht wieder als Diebe dargestellt werden konnten, sondern im Gegensatz gegen das *Prädicat* (ὁ καλός) erscheinen mussten, und daher als *Miethlinge* bezeichnet werden, weil sie nicht aus Liebe und mit Aufopferung, sondern nur um Gewinnes willen die Volksleitung betreiben. Die Frage aber, als *von wem gemiethet* der μισθωτός zu betrachten sei, geht über die Absicht der Allegorie hinaus, da diese nur überhaupt den Begriff dessen dabei im Auge hat, welcher *fremde*, ihm nicht angehörende Schafe hütet (s. das Folgende). — καὶ οὐκ ὢν ποιμήν) gehört mit ὁ μισθ. δέ enge zusammen: *der aber Miethling und nicht Hirte ist*, — Hirte im Sinne des *Eigenthümers* der Schafe, die er weidet, daher zur Nähererklärung οὗ οὐκ εἰσὶ etc. zugesetzt ist. Beachte, dass Christus schon vor seinem Tode eine Gemeinde (Herde) besitzt, theils wirklich, die Gesammtheit der an ihn Glaubenden, die ihm der Vater gegeben hat (6, 37.), theils proleptisch (V. 16.); aber er selbst seinerseits erworben hat sie erst durch seinen Tod, wornach dann auch erst die Erstreckung seines Hirtenamtes auf Alle durch das Ziehen des Geistes (12, 32.) eingetreten ist. — Den *Wolf* aber speciell entweder vom *Teu-*

fel (*Euth. Zig.*, *Aret.*, *Olsh.* u. M.; schon von *Chrys.* zugelassen) oder von den *Ketzern* nach Act. 20, 26. (*Augustin.*, *Jansen* u. M.) auszudeuten, ist durch nichts berechtigt. Er ist überhaupt das Bild jeder *antimessianischen Macht*, welche erscheint, die aber als solche eben im Teufel ihr beherrschendes Princip hat. — ἁρπάζει αὐτὰ κ. σκορπίζει τὰ πρόβ.) *er erfasst sie* (nämlich die einzelnen, auf welche er fällt) *und zersprengt die Schafe*, d. i. die Masse derselben, die Herde; daher τὰ πρόβατα weder überflüssig noch „ungefällig" (*de Wette*) ist. — ὅτι μισθωτ. ἐστι) nichts Anderes. Diess und das Folgende giebt den ethischen Aufschluss über das Benehmen. — Man beachte übrigens, dass V. 12. ὁ μισθ. δέ, hier aber ὁ δὲ μισθ. gesagt ist, weil V. 12. der Gegensatz des Miethlings erst *auftrat*, und daher das ungetrennte ὁ μισθ. dem grössern *Nachdrucke* entsprach. Vrgl. *Klotz* ad Devar. p. 378.

V. 14 f. Nach der Schilderung des Miethlings nun wieder die des *Gegentheils*, die Charakterisirung seiner selbst als des guten Hirten, und zwar nach der vertrauten *Bekanntschaft* (γινώσκειν, nicht: *lieben*) mit seinen Schafen, und unter Wiederholung des Momentes der *Selbstaufopferung* für sie; — letzteres, aber hier concret ausgesagt (anders V. 11. wo es vom guten Hirten in abstracto gesagt war), bildet den *Refrain* der Charakteristik. — καθὼς γινώσκει με etc.) Die *Art und Weise* (die heilige Natur) jener wechselseitigen Bekanntschaft. Vrgl. 14, 20. 15, 10. 17, 8. 21. Wie zwischen Gott und Christo, so ist auch zwischen Christo und den Seinen das gegenseitige Kennen das der innigsten Lebensgemeinschaft, in welcher das γινώσκειν unmittelbar gegeben ist. — τίθημι) nahe und gewisse Zukunft. Der Satz κ. τ. ψ. etc. hängt nicht mehr von καθὼς ab.

V. 16. Die abermalige Erwähnung seines Opfertodes, durch welchen eben die Vereinigung der Juden und Heiden zur Gemeinde der Gläubigen geschehen sollte, erhebt seinen Blick in die Zukunft, wo er (als der *erhöhete* gute Hirte vrgl. Hebr. 13, 20.) auch die gläubig gewordenen *Heiden*, welche er *proleptisch* seine Schafe nennt, führen werde. Vrgl. 11, 52. 12, 32. *). Die *ausserpalästinischen*

*) Das Verhältniss von V. 16. zum Vorherigen entspricht ganz der neutestamentl. Idee, dass das Heil erst von den Juden zu den Heiden kommt (vrgl. 4, 22. 11, 52.). Dieser Vorzug der Juden ist auch bei Joh. anzuerkennen, welchem die Idee vollkommener Ebenbürtigkeit Beider (*Lücke*, *B. Crus.*, vrgl. auch *Messner*

Juden (*Paulus*) sind nicht gemeint, da diese *mit* ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης sind, womit die Hürde der *Jüdischen* Theokratie gemeint ist, innerhalb deren Jesus selbst stand und sprach (daher das deiktische ταύτης). — ἔχω) er ist ihr *Eigenthümer*. Vrgl. Act. 18, 12. „Hoc verbum habet magnam potestatem", *Beng.* — ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τ. αὐλ. τ.) *welche nicht aus diesem Pferch sind*, nicht aus demselben herrühren. Dieser Ausdruck aber setzt nicht voraus, dass Jesus auch die Heiden *als in einer* αὐλή *befindlich* gedacht habe (gegen *de Wette*); denn nicht ταύτης, sondern τῆς αὐλῆς hat den Nachdruck, und das Charakteristische der Heiden ist die διασπορά (7, 35. 11, 52.); der Gedanke einer göttlichen Leitung aber, unter welcher auch die Heiden standen (Act. 14, 17. 17, 27.), entspricht dem Bilde einer αὐλή, dem der Begriff der theokratischen Gemeinschaft wesentlich ist, keineswegs. — δεῖ) nach göttlichem Rathschlusse. — ἀγαγεῖν) weder *adducere* (*Vulg.*, *Luther*, *Beza* u. V. auch *Luthardt*), noch συναγαγεῖν (*Euth. Zig.*, *Theophyl.*, *Casaub.*), sondern *führen*, als Hirte, welcher vorangeht und dem sie folgen, V. 4. Treffend *Beng.*: „non opus est illis *solum* mutare"; denn der auch die Heiden führende Hirte ist der *erhöhete* Christus. — καὶ γενήσεται etc.) *und es wird werden*, indem ich ausser meinen Schafen aus der Jüdischen αὐλή auch jene meine anderen Schafe führe, *Eine Herde* (aus beiden Theilen, ἀμφοτέρωθεν, *Nonn.*), Ein *Hirte*. Diess das glückliche *Resultat*, wobei die asyndetische Nebeneinanderstellung den Einheitsbegriff (μία, εἷς) desto lebhafter hervortreten lässt. Vrgl. 1. Kor. 10, 17. Zu εἷς ποιμ. bemerke hinsichtlich des γενήσ.: „de jure Jesus semper unicus *est* pastor; de jure et facto igitur unus *fiet*", *Beng.* Die *Erfüllung* des Spruchs, mit der apostolischen Heidenbekehrung angehoben, schreitet noch fort und vollendet sich erst mit Röm. 11, 25 f.

V. 17 f. Die Selbstschilderung als des guten Hirten ist beendigt. Nun bezeugt Jesus noch, wovon sein Herz bei der Darstellung dieses grossen, nur durch's Sterben und

---

Lehre der Ap. p. 355.) nicht beizumessen ist. Die zu gewinnenden Heiden *sind* aber schon vor dem Empfang des Heils τέκνα τ. θεοῦ und Christus *hat* sie als seine Schafe nach der idealen Anschauung der *in Gottes Rath bestimmten gewissen Zukunft* als *Wirklichkeit*. Die Erklärung der Ausdrucksweise aus der Gemeinschaft mit Gott durch das *Gewissen* zu erklären (*Luthardt*), ist deshalb unrichtig, weil Gottes Kind und Christi Angehöriger zu sein die *Wiedergeburt* zur Voraussetzung hat.

Auferstehen zu erfüllenden Berufs voll war, *die Liebe seines Vaters*, welche eben um des willen auf ihm ruhe, was er von sich als dem guten Hirten ausgesagt hat. — διὰ τοῦτο — ὅτι) ist wie in allen Stellen bei Joh. (5, 16. 18. 8, 47. 12, 18. 39. 1. Joh. 3, 1.) zu fassen: *deshalb — weil nämlich*, so dass διὰ τοῦτο sich auf das *Vorherige* bezieht, und ὅτι eine nähere zusammenhangsmässige *Exposition* von διὰ τοῦτο einführt. Mithin: „*Deshalb*, wegen dieses meines bis V. 16. besprochenen Hirtenverhältnisses, *liebt mich der Vater, weil nämlich ich* (ἐγώ mit dem Nachdruck der Selbstbestimmung, s. V. 18.) *mein Leben erlege, um es wieder zu nehmen.*" Man beachte im Einzelnen: 1) Die Exposition ὅτι — μου ist pragmatisch richtig, weil eben die Lebensaufopferung das Hauptmoment des guten Hirten ist (V. 11. 15.). 2) ἵνα πάλ. λάβω αὐτ. gehört nicht zu ἀγαπ., sondern ist die *Absicht von τίθ. τ. ψ. μου* (nicht blos dessen *Folge*, wie *Theodor. Mopsv., Euth. Zig.* u. V., oder dessen *Bedingung*, wie *Calvin, Tholuck, de Wette* u. M. wollen); denn der Grund jener Liebe Gottes liegt nicht blos in der Aufopferung an sich, sondern, — weil nur so das Hirtenamt nach Gottes Rathschluss bis zu der endlichen, V. 16. enthaltenen Vollendung von ihm geführt werden kann, — darin, dass der gute Hirte bei der Hingabe seines Lebens gewillt ist, dasselbe wieder zu nehmen, um nämlich sein Hirtenamt bis zu jenem letzten, die ganze Menschheit als seine Herde umfassenden Ziele zu erfüllen. — V. 18. Eine *freiwillige* Selbstaufopferung aber musste es sein, wenn sie der Grund der Liebe des Vaters zu ihm sein sollte; daher: οὐδεὶς — ἀπ' ἐμαυτοῦ. Und zu dieser freiwilligen Hingabe musste er nicht eigenmächtig schreiten, sondern dazu *ermächtiget* sein, wie nicht minder auch dazu, was er bei derselben beabsichtigte, nämlich zur Wiedernahme seines Lebens; daher: ἐξουσίαν — λαβεῖν αὐτήν. *Dieses grade*, was er thun wollte, die Hingabe und Wiedernahme des Lebens, musste ihm von Gott aufgetragen sein; daher: ταύτην — πατρός μου, wobei ταύτην (*diess und nichts Anderes*) den Nachdruck hat, τὴν ἐντολὴν aber (welches nicht *Verheissung* heisst, gegen viele Aeltere) dem Begriffe der ἐξουσία correlat ist, da diese auf göttlichem Mandate beruht. Man beachte noch: 1) die ἐξουσία beruht in dem *untergeordneten* Verhältnisse zu Gott, dessen *Beauftragter* der Sohn ist, welcher sich dem Vater freiwillig, d. i. von keiner menschlichen Macht dazu gezwungen (Matth. 26, 53.), unterwirft. Die Wesensgleichheit (*Olsh.*) kommt dabei nicht in Betracht. 2) Die durch-

gängige Anschauung des N. T., dass sich Christus nicht selbst auferweckt habe (s. z. 2, 19.), sondern vom Vater auferweckt worden, bleibt durch u. Stelle unberührt, da das Wieder*nehmen* des Lebens, wozu Christus ermächtigt ist, die Wieder*gabe* voraussetzt, nämlich die erweckende Wirksamkeit des Vaters; diese auf Seiten Gottes, und jene ἐξουσία, welche Christus von Gott hat, sind die beiden Factoren der Auferstehung, von welcher aber ersterer der Grund, die Causa *efficiens*, die ἐξουσία Christi hingegen die Causa *apprehendens* ist. — 3) ταύτην τὴν ἐντολ. fasst die vorher ausgesagte zwiefache ἐξουσία zusammen, und mit Recht, da die Ermächtigung zum Sterben und Wiederauferstehen nur formal nach ihren beiden Seiten getheilt war. Falsch beziehen *Chrys.* u. M. ταύτην nur auf das Sterben.

V. 19—21. Πάλιν) s. 9, 16. — ἐν τοῖς Ἰουδαίοις) geht auf die *Pharisäer* 9, 40., welche nach ihrem Verhältnisse zu Jesu *der Kategorie nach* (als die Jüdische hierarchische Opposition) bezeichnet werden (gegen *de Wette*). Ihre Mehrzahl *beharrt* beim feindseligen Urtheil, welches man verächtlich ausspricht; ein Theil derselben aber ist *betroffen* und verneint die Behauptung Jener. Vrgl. 9, 16. — καὶ μαίνεται) in Folge der dämonischen Besessenheit. — μὴ δαιμόνιον etc.) *doch nicht ein Dämon* kann u. s. w., — Bestätigung jener Verneinung aus der Wunderthat, an welche sich die ganze Verhandlung geknüpft hatte. Man sieht daraus, dass diese ἄλλοι zu der nämlichen unbefangenern und gewissenhafteren Seite gehörten, welche 9, 16. sich ausgesprochen. Doch ist nicht zu schliessen, dass sie keine (wohlthätigen) dämonischen Wunder anerkannt hätten (*Tholuck*), wogegen Matth. 12, 24., sondern eine so *grosse* Art Wunder glaubten sie einem *Dämon* (welcher durch Jesum gewirkt haben müsste) nicht zutrauen zu können. Bemerke übrigens, dass sie auch hier noch nicht weiter als zu einem *negativen* Urtheile kommen.

V. 22 f. Ein neuer Abschnitt, die Verhandlungen am *Tempelweihfeste*. — Da eine Rückreise nach Galiläa oder Peräa nicht angedeutet wird, und V. 26 ff. auf die Rede vom guten Hirten zurückweiset: so ist anzunehmen, dass Jesus zwischen dem Laubhütten- und dem Encänienfeste (etwa 2 Monate) in Jerus. und dessen Umgegend geblieben sei, und ausserhalb Judäa's nicht gewirkt habe; erst V. 40. zieht er aus. Einen Zug nach Galil. oder Peräa hier einzuschieben (so neuerlich bes. *Lange* L. J. II. p. 1004 f. u. *Luthardt*), beruht auf harmonistischen Voraussetzungen,

nicht aber auf exegetischem Grunde, als welcher auch das *πάλιν* V. 40. nicht gelten kann (gegen *Lange*). — *τὰ ἐγκαίνια*) *das Erneuerungsfest,* חֲנֻכָּה, von Judas Maccab. zur Feier der Reinigung und neuen Einweihung des von Antioch. Epiphanes entweiheten Tempels gestiftet, alljährlich vom 25. Kislev (Mitte Decemb.) an acht Tage lang gefeiert, und besonders durch Illumination der Häuser ausgezeichnet (daher auch *τὰ φῶτα* genannt). S. 1. Makk. 4, 50 ff. 2. Makk. 10, 6 ff. Joseph. Antt. 12, 7, 6. Aus diesem Feste ging das christliche Kirchweihfest und dessen Name *ἐγκαίνια* hervor. S. *Augusti* Denkw. III. p. 316. — *ἐν Ἱερουσ.*) Die Feier dieses Festes war nicht blos auf Jerus. beschränkt, sondern geschah allenthalben (s. *Lightf.* p. 1063 f.); aber *ἐν Ἱερουσ.* ist zugesetzt, weil Jesus noch daselbst war. — *κ. χειμὼν ἦν*) Notiz für die heidenchristlichen Leser, für welche die Angabe der *Winter*zeit, in welche das Fest fiel, hinreichend war, um das Wandeln Jesu in Salomo's Halle zu erklären; daher die Fassung: *stürmisches Wetter* (Matth. 16, 3., so *Er. Schmid, Cleric., Lampe, Seml., Kuinoel*) nicht textmässig motivirt ist. — Die *στοὰ Σολομῶνος* (vrgl. Act. 3, 11.) war eine Säulenhalle an der östlichen Seite des Tempelgebäudes (daher von Joseph. *στ. ἀνατολική* genannt), welche noch vom Salomonischen Bau herrührte, und bei der Zerstörung des Tempels unter Nebukadnezar stehen geblieben war. S. Joseph. Antt. 20, 9, 7. Die Erinnerung an diese specielle Oertlichkeit (vrgl. 8, 20.) gehört zu den Spuren der Augenzeugenschaft, nach welcher solche Reminiscenzen dem Verf. unvergesslich geworden waren. Einen besondern, über die Notiz *καὶ χειμὼν ἦν* hinausgehenden *Grund* aber, *weshalb* Jesus in jener Halle war (*Luthardt* nach *Thiersch* apost. Zeitalt. p. 73.: „auf *sinnbildliche* Weise die *Einheit des alten und des neuen Bundes* auszusprechen"), hat man, da Joh. selbst nichts derartiges andeutet, nicht anzunehmen.

V. 24. *Οἱ Ἰουδαῖοι*) **auch hier die beständige Oppositionsparthei. —** *ἐκύκλωσαν*) **veranschaulicht das Angelegentliche und Zudringliche. —** *ἔλεγον αὐτῷ*) **„das reden sie aus falschem Herzen, dass sie ihn verklagen und umbringen möchten",** ***Luther*****. Sie wollen dazu eine** ***ausdrückliche*** **und** ***ganz directe*** **Erklärung. —** *τ. ψυχ. ἡμ. αἴρεις*) *αἴρειν* **nicht im Sinne von** ***wegnehmen*** **(*****Nonn.*****:** *ὑποκλέπτεις φρένα*; ***Elsn.*****: „*****enecas*****"), sondern:** ***heben*****. Es heisst: die Seele** ***aufregen*****, was je nach dem Contexte durch sehr**

verschiedene Affecte geschehen sein kann (Eur. Ion 928. Hec. 69. Aesch. Sept. 198. Soph. O. R. 914. Prov. 19, 18. Philo de monarch. I. p. 218. Joseph. Antt. 3, 2, 3. 3, 5, 1.), hier: *durch gespannte Erwartung*, welche du uns verursachst. Die Erklärung: ἀναρτᾷς μεταξὺ πίστεως κ. ἀπιστίας (*Euth. Zig.* u. V.), ist die ohngefähre *Sinn*-, aber nicht *Wort*-Deutung. — εἰ σὺ εἶ etc.) Vrgl. Luk. 22, 67.

V. 25 f. Dass Jesus der Messias sei, hat er ihnen sowohl *gesagt* (an vielen Stellen, wenn auch nicht so unmittelbar, wie z. B. der Samariterin oder dem Blindgebornen), als auch durch seine Messianischen *Thaten* (5, 36.) bezeugt. Aber sie glauben nicht. Der *Grund* dieses Unglaubens wird erst beim zweiten Gliede zugefügt: *denn ihr gehöret nicht zu meinen Schafen;* sonst würdet ihr in einem ganz andern Verhältnisse als dem des Unglaubens zu mir stehen. S. das Folgende. — ἐγὼ — — ὑμεῖς) strafender Gegensatz. — καθὼς εἶπον ὑμῖν) gehört zum *Vorhergehenden* (vrgl. 1, 33.), aber nicht so, dass Jesus blos dem Bilde der πρόβατα die Rückbeziehung anweise (*Fritzsche:* „ut similitudine utar, quam supra posui"), wodurch diese Zurückweisung sehr bedeutungslos würde, sondern so, dass er *die negative Aussage selbst* als bereits ausgesprochen in Erinnerung bringt. Die Sentenz οὐ γάρ ἐστε etc. hat er nun zwar nicht *direct* in der vorigen Allegorie gesprochen, wohl aber *indirect*, nämlich durch die Schilderung seiner Schafe, welche die Zugehörigkeit der Ἰουδαῖοι zu denselben nothwendig *ausschliesst*. Dass das καθ. εἰπ. ὑμ. so gemeint sei, darüber giebt er selbst durch die folgende Darlegung des Verhältnisses seiner Schafe Aufschluss. Als *Citation des Folgenden* aber zu fassen (Minusk. Cant. Corb. Ar. *Euth. Zig.*, *Tholuck*), wobei vor καθώς ein Komma und nach ὑμῖν ein Kolon zu setzen wäre, wird dadurch verboten, dass Jesus sonst nirgends eine längere Rede von sich selbst anführt und (auszugsweise) *wiedergiebt*. Zu solchem Selbstcitat eignet sich nach evangelischem Typus nur ein kurzes sententiöses Wort wie 13, 33. Hier aber würde dasselbe mindestens V. 27. u. 28. umfassen. — Dass Jesus etwa 2 Monate nach der Zeit von V. 1—21. auf diese Allegorie Bezug nimmt (woraus man gegen die Originalität der Rede argumentirt, *Strauss*, *Baur*, *B. Bauer*), erklärt sich einfach durch die Annahme, dass er in jener Zwischenzeit nicht ferner mit der Opposition der Hierarchen verhandelt hat, und diese Annahme rechtfertigt sich dadurch, dass sie das Schweigen des Joh. über jene Zwischenzeit als motivirt erscheinen lässt. Die dem καθὼς εἶπον ὑμῖν zu Grunde

liegende Voraussetzung, dass hier Jesus im Wesentlichen dieselben Personen vor sich habe wie bei der Hirtenrede, hat nichts wider sich, und es bedarf nicht einmal *der* Annahme, dass Joh. und Jesus die Reden gegen die Ἰουδαίους als ein Ganzes gedacht (*Brückn.*).

V. 27 f. Schilderung des Verhältnisses der πρόβατα zu ihm, wodurch in's Licht tritt, dass die Ἰουδαῖοι nicht zu denselben gehören. Die Schilderung enthält „*tria sententiarum paria*, quorum singula et ovium fidem et pastoris bonitatem exprimunt per correlata", *Beng*. — ζωὴν αἰών.) auch schon nach seiner zeitlichen Entwickelung gedacht. — καὶ οὐ μὴ ἀπόλ. etc.) Die Negation gehört zum Verbo; das „gewisslich nicht verloren gehen" wird in Ewigkeit statt finden. Das verlorene, d. i. von der Herde getrennte und verirrete Schaf bildet den von der Obhut und Gnadenführung Christi getrennten Gläubigen ab. Vrgl. das folgende καὶ οὐχ ἁρπάσει etc., wo diese Obhut und Gnadenführung durch ἐκ τῆς χειρός μου veranschaulicht ist (nicht Hebraismus). Die *Möglichkeit des Abfalls* wird damit nicht ausgeschlossen (gegen *Augustin* u. d. reform. Lehre), da der Abgefallene kein πρόβατον mehr ist.

V. 29 f. Aufschluss über das eben behauptete οὐχ ἁρπάσει etc. „Niemand kann sie aus des *Vaters* Hand reissen; ich und der Vater sind Eins; mithin wird sie Niemand aus *meiner* Hand reissen." Die Form ist syllogistisch, so dass V. 30. den Untersatz bildet, der Schlusssatz aber als sich von selbst verstehend nicht ausgesprochen ist. — ὅς δέδωκέ μοι) sc. αὐτά. Ueber den Sinn vrgl. z. 6, 37. Dieser Relativsatz weist das syllogistische *Recht* des Obersatzes auf; denn die Macht Gottes als *des Gebers der Schafe* ist es, woraus das οὐχ ἁρπάσει etc. V. 28. zu erläutern war, wie es Jesus im Folgenden thut. — μεῖζον (s. d. krit. Anm.): *etwas Grösseres*, eine grössere Potenz. Zum *Neutr*. vrgl. Matth. 12, 6. (*Lachm.*). S. *Bernhardy* p. 335. *Kühner* II. p. 45. *Dissen* ad Dem. de cor. p. 396. (πονηρὸν ὁ συκοφάντης). — πάντων) Mascul. Vrgl. τὶς V. 28. u. οὐδεὶς V. 29. Unbeschränkt: *alle* ausser Gott selbst. — ἐκ τ. χειρ. τοῦ πατρ. μου) beruht auf der aus ὅς δέδωκέ μοι fliessenden Voraussetzung, dass Gott, nachdem er Christo die Schafe gegeben, sie damit nicht aus seiner Hand lässt (aus seiner Obhut und Führung). Diese fortgesetzte *göttliche* Obhut aber ist nun eben nichts Anderes als die Obhut *Christi*, sofern nämlich der Vater in dem Sohne ist und wirkt (s. V. 37 f.), und daher dieser, als Organ

und Träger der göttlichen Thätigkeit bei Ausführung des Messianischen Werks, nicht geschieden von Gott, nicht ein Zweiter ausser und neben Gott ist, sondern nach dem Wesen jener Gemeinschaft *Eins mit Gott*. *Gottes* Hand ist daher *seine* Hand in der Vollziehung des Werkes, bei welchem er Gottes Macht, Liebe u. s. w. handhabt und zur Ausführung bringt. Die Einheit ist mithin die der dynamischen Gemeinschaft, wornach der Vater im Sohne ist, und doch grösser als der Sohn, weil Er ihn geweiht und gesandt hat. Die *Arianische* Fassung von der *ethischen Harmonie* genügt nicht, da die Argumentation, ohne die Einheit der *Macht* (welche *Chrys.*, *Euth. Zig.* u. V. auch *Lücke* mit Recht urgiren) zu verstehen, nicht zutreffen würde. Die *orthodoxe* Erklärung aber von der *Wesenseinheit* (*Nonnus:* ἓν γένος ἐσμέν; *Augustin.*: *unum* befreie von der Charybdis, nämlich vom Arius, und *sumus* von der Scylla, nämlich vom Sabellius) geht über die Argumentation hinaus, obwohl bei der durch ἕν ἐσμέν bezeichneten Gemeinschaft die Homousie wegen des wesentlichen Sohnsverhältnisses zum Vater *vorauszusetzen* ist.

V. 31 ff. Die Juden haben V. 30. direct von der *Wesenseinheit* verstanden, und wollen in tumultuarischer Erbitterung, welche jedoch der imponirende Eindruck der Entgegnung Jesu zurückzuhalten mächtig genug war (gegen *B. Bauer*), zur Steinigung des *Gotteslästerers* schreiten. — ἐβάστασαν) *sustulerunt* (*Vulg.*), *sie hoben in die Höhe*, im Begriff sie auf ihn zu werfen. Es ist mehr als αἴρειν 8, 59. Vrgl. Hom. Od. λ, 594. Polyb. 15, 26, 3. — πάλιν) 8, 59. — καλὰ ἔργα) nicht speciell: Werke *der Liebe* (*Kuinoel*, *B. Crus.*), sondern allgemein: *praeclara* opera, *treffliche* Werke *). — ἔδειξα ὑμῖν) Vrgl. 2, 18. Plat. Crat. p. 430. E.: τὸ δεῖξαι λέγω εἰς τὴν τῶν ὀφθαλμῶν αἴσθησιν καταστῆσαι. — ἐκ τοῦ πατρ. μ.) *von meinem Vater aus*, welcher in mir ist, und von welchem sie daher durch mich ausgehen. Vrgl. V. 37. 38. — διὰ ποῖον etc.) *propter quale* etc. Nicht ohne Ironie tiefer Entrüstung fragt Jesus, wie denn dasjenige dieser Werke *beschaffen* sei, wegen dessen sie im Begriffe seien, ihn zu steinigen (λιθάζετε, s. *Bernhardy* p. 370.). Nicht als ob er nicht erkannt hätte, *weshalb* sie ihn steinigen wollten, wohl aber

*) So konnte Jesus um so mehr seine Thaten nennen, weil er sie als Werke *Gottes*, durch ihn geschehen, bezeichnet. Zu wenig sagt die Deutung von *Luthardt*: „Werke, an denen nichts auszusetzen ist.“

in dem Bewusstsein, dass er sich durch seine Werke thatsächlich als einen ganz Andern ausgewiesen habe, denn als einen Gotteslästerer. — περὶ βλασφημ. καὶ ὅτι) *Gotteslästerungshalber und zwar weil.* Der Vorwurf: „du machst dich selbst zu Gott", war Consequenz des missverstandenen (von wesentlicher Einheit genommenen) V. 30.

V. 34—38. Jesus *rechtfertigt* sich gegen diesen Vorwurf, und zwar so, dass er seine Behauptung, Gottes Sohn zu sein, worauf das angefochtene Wort V. 30. hinauslaufe, aus der *Schrift* vertheidigt (V. 34—36.), und dann aus seinen *Werken* jene V. 30. behauptete Einheit mit Gott als glaubhaft darstellt, V. 37 f.

V. 34—36. In Ps. 82, 6. werden (nicht Engel, wie *Bleek* will, nicht *heidnische Fürsten* nach *de Wette* u. *Hitzig*, sondern) ungerechte *Obrigkeiten des theokratischen Volks*, deren naher Untergang im Contrast mit ihrer hohen *Würde* erscheinen soll, nach der theokratischen Anschauung des obrigkeitlichen Standes im Gottesvolke, nach welcher dieser die Repräsentation Gottes ist, *Götter* genannt. Daraus argumentirt Jesus *a minori ad majus*, dass Er ohne Blasphemie sich *Gottes Sohn* habe nennen können. Er ist ja weit erhabener als Jene (ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασε etc.), und hat doch nicht einmal θεός, sondern nur υἱὸς τ. θεοῦ von sich prädicirt. — ἐν τῷ νόμῳ) vom A. T. überhaupt. Vrgl. 12, 34. 15, 25. — ὑμῶν) Vrgl. 8, 17. — ἐκείνους) *wen?* setzt Jesus als bekannt. — εἶπε) nämlich ὁ νόμος (vrgl. nachher ἡ γραφή). — πρὸς οὕς) *an welche*, nicht *adversus quos* (*Heins.*, *Stolz*), was der Context nicht ergiebt. Eine Beziehung zugleich auf die *Propheten* (*Olsh.*) liegt völlig fern. — ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) der *eben erwähnte* Gottesspruch: ἐγὼ εἶπα etc. Derselbe fällt nicht in die Gegenwart des Psalms, sondern in die frühere Zeit (nämlich der *Einsetzung* der obrigkeitlichen Personen in ihr Amt, vrgl. Ps. 2, 7.), auf welche Gott, der Redende, zurückweist. — καὶ οὐ δύναται etc.) wird ohne Grund als Parenthese genommen, da es structur- und sinngemäss noch von εἰ abhängt. — λυθῆναι) Die Schrift (mithin auch jener Psalm-Ausspruch) kann nicht *aufgehoben*, d. i. *ausser Gültigkeit gesetzt werden.* Vrgl. Matth. 5, 19. Joh. 5, 18. 7, 23. Herod. 3, 82. Plat. Phaedr. p. 256. D. Gorg. p. 509. A. Dem. 31, 12. 700. 13. al. Die *auctoritas normativa et judicialis* der Schrift kann nicht abgestellt werden. Beachte dabei die Idee der *Einheit* der Schrift. — ὃν ὁ πατὴρ ἡγ. etc.) In dieser nachsätzlichen Frage des Befremdens ist das Object, dem ἐκείνους V. 35. correlat, mit grossem

Nachdruck vorangestellt, und *ὑμεῖς* (*ihr Leute*) steht der Auctorität der Schrift gegenüber. — *ἡγίασε*) *geweiht hat*, höheres Analogon der Weihe zum Propheten-Amte (Jer. 1, 5. Sir. 45, 4. 49, 7.), die Weihe zum Amte des Messias bezeichnend, welcher der *ἅγιος τοῦ θεοῦ* ist (6, 69. Luk. 4, 34.). Diese Weihe ist bei der Absendung, dieser unmittelbar vorgängig (daher *ἡγίασε καὶ ἀπέστ.*), geschehen, indem Gott seinem Sohne die Messianische Bestimmung und *ἐξουσία* mit der dazu gehörigen Fülle von Gnade u. Wahrheit (1, 14.) verlieh. — *ὅτι βλασφημεῖς*) Die mit *ὃν* etc. auf die oblique Form (*βλασφημεῖν* oder *ὅτι βλασφημεῖ*, vrgl. 9, 19.) angelegte Rede geht in steigender Lebhaftigkeit in die Directa über (*Kühner* II. p. 598.). Vrgl. 8, 54.

V. 37—39. Euer Unglaube, welcher dem *βλασφημεῖς* zu Grunde liegt, hätte dann sein Recht, wenn ich nicht u. s. w. Andernfalls aber solltet ihr glauben, wenn auch nicht mir, doch meinen Werken, damit ihr u. s. w. — *εἰ οὐ ποιῶ*) wenn ich sie ungethan lasse. Vrgl. *Winer* p. 424. — *τὰ ἔργα τοῦ πατρ. μ.*) wie 9, 3. — *μὴ πιστ. μοι*) nicht permissiv, sondern wirklich *präceptiv*, wie das nachherige *πιστεύσατε* *). Die Alternative lautet *entschieden:* sie *sollen* ihm nicht glauben, wenn u. s. w. — *ἐμοί*) meiner Person an und für sich, abgesehen von ihrer thatsächlichen Bewährung durch die *ἔργα*. — *Den Werken glauben* ist die Annahme des Zeugnisses, welches in ihnen enthalten ist (5, 36.). Das *Object* des Glaubens ist das, was Jesus von sich aussagt, und was die Werke von ihm erweisen. — Nach der Lesart *ἵνα γνῶτε κ. γινώσκητε* (s. d. krit. Anm.) bezeichnet Jesus als den zu erreichenden Zweck seiner Vorschrift: *damit ihr zur Erkenntniss gelanget und* (dauernd) *erkennet* u. s. w., den Erkenntniss-*Act* und *Zustand* unterscheidend. Vrgl. *ἐπιμεληθῆναι καὶ ἐπιμελεῖσθαι* Plat. Legg. 8. p. 849. A. — *ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατ. κἀγὼ ἐν αὐτῷ*) *das* ist nun die *Einheit*, welche er V. 30. gemeint hat, nicht die *wesentliche* (alt orthodoxe Deutung von der *περιχώρησις* essentialis patris in filio et filii in patre, s. *Calov.*), obgleich diese die metaphysische Grundbedingung ist, sondern die *dynamische:* in Christo lebt und waltet der Vater, dessen wirksames Organ er ist, und hinwiederum ist Christus im Vater, sofern nämlich Christus in

*) Man beachte den Wechsel des Imperat. *Praes.* u. *Aor.*; letzterer ist energischer, *das Vollziehungsmoment* des sittlichen Actes des Glaubens fordernd. S. *Bernhardy* p. 393.

Gott die die Ausführung in göttlichen ἔργον bestimmende Potenz ist. Dass Christus in Gott „den Grund seines Daseins u. Wirkens habe“ (*de Wette*), — dieser Gedanke liegt dem κἀγὼ ἐν αὐτῷ fern, weil das Verhältniss beider Satztheile *adäquat* sein muss. Diess ist aber kein anderes als das der inneren wirksamen *Wechselgemeinschaft*. Nach dieser ist eben so wohl der Vater im Sohne (als dem Vollzieher seines Werkes), als auch der Sohn im Vater, weil in diesem das maassgebende Agens et Movens der göttlichen Heilsthätigkeit eben Christus ist. — V. 39. οὖν) in Folge dieser Vertheidigung, welche das tumultuarische Verfahren der Steinigung, zu welchem sie sich bereits angeschickt hatten, abwendete. Dass mit πιάσαι das Greifen *behuf Hinausführung zur Steinigung* gemeint sei, ist (gegen *Luthardt*) wegen des πάλιν (welches auf 7, 30. 32. zurückblickt) nicht anzunehmen. — καὶ ἐξῆλθεν etc.) und gleichwohl konnten sie es nicht zur Ausführung bringen, *er entkam aus ihrer Hand*, — diese als bereits nach ihm ausgestreckt gedacht. Der *Hergang* dieser Rettung beruht ganz auf sich (*Kuinoel:* durch das Hinzukommen seiner Anhänger); etwas *Wunderbares* dabei (Unsichtbarmachung), obwohl von vielen Alten und noch von *B. Crus.* u. *Luthardt* angenommen, wird von Joh. nicht angedeutet. Vrgl. z. 8, 59.

V. 40—42. Πάλιν) 1, 28. — πέραν τ. Ἰορδ.) er ging hinweg *über den Jordan*. Vrgl. 18, 1. Die Ἰουδαῖοι hatten, statt sich zum Glauben und zum Heil gewinnen zu lassen, ihren feindseligen Gegensatz immer verstockter und entschiedener zum Aeussersten gesteigert; da giebt sie endlich der Herr auf, und zieht sich, weil er seine Stunde zwar nahe, aber noch nicht gekommen weiss, zu einer, wenn auch nur kurzen, ruhigen und unbefeindeten Wirksamkeit *nach Peraea* zurück, wo er sicherer war (vrgl. 11, 54.) vor den Hierarchen; und an dem Orte, *wo Johannes war, als er das erste Mal* (nämlich 1, 28.; später in Salim 3, 23.) *taufte*, konnte es eben so wenig an empfänglichen Herzen, wie für ihn selbst an den stillen Erhebungen der heiligsten Erinnerung fehlen. — ἔμεινεν ἐκεῖ) wie lange, erhellt nicht genau, da vor der Zeit des Passah auch noch ein Aufenthalt in Ephraim fällt, 11, 54 f. Jedenfalls aber dauerte das ἔμεινεν ἐκεῖ nur sehr kurze Zeit, wie aus νῦν 11, 8. erhellt. — καὶ πολλοὶ etc.) „fructus posthumus officii Johannis“, *Beng.* — Ἰωάννης μὲν etc.) Das μέν sollte man logischer Weise hinter σημεῖον erwarten; doch beachten auch die Classiker in

der Stellung von μέν und δέ oft die logische Genauigkeit nicht. S. *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 6, 11. Gramm. §. 733. 1. — σημεῖον ἐποίησ. οὐδέν) charakteristisch in der auch hierin ungetrübt gebliebenen Geschichte des Joh., von den Leuten aber angeführt im Hinblick auf die σημεῖα, welche *Jesus* gethan, anderwärts, wie sie vernommen, und wohl auch hier jetzt vor ihren Augen. So erklärt sich zugleich, wie μέν zu seiner inconcinnen Stellung kam. — Das V. 42. wiederholte Ἰωάννης gehört der Simplicität der Rede an, welche treu wiedergegeben wird, und entspricht der Verehrung der Leute gegen den heiligen Mann, dessen Gedächtniss unter ihnen lebte. — ἀληθῆ ἦν) wie sich thatsächlich aus dem Wirken Jesu zeigt. So wird ihnen die erfahrungsmässig erkannte Wahrheit des Zeugnisses des Joh. zum Grunde des Glaubens an Christum. Welch ein Gegentheil der Erfahrungen, die Jesus aber unter den Ἰουδαίοις hatte machen müssen! Diesen Lichtblick, der Jesu noch vergönnt war an jenem Orte seines ersten Ausgangs, stellt Joh. in aller geschichtlichen Einfalt dar, wogegen *Baur* p. 182 f. u. in d. theol. Jahrb. 1854. p. 280 f. den Leuten die Worte nur in den Mund gelegt sein lässt, damit die ganze bisherige Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu aus dem Gesichtspunkte der σημεῖα überschaut werde. Einen zusammenfassenden Rückblick giebt Joh. selbst, aber an der rechten Stelle, am Schlusse der Wirksamkeit Jesu 12, 37 ff., und wie ganz anders!

Kap. XI.

V. 12. οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ) A. 44. haben blos αὐτῷ (so *Tisch.*). D. K. Verss. haben αὐτῷ οἱ μαθηταί (so *Lachm.*); B. C.* X.: οἱ μαθ. αὐτῷ. Das blose αὐτῷ ist das ursprüngliche; οἱ μαθ. ward beigeschrieben, und kam theils vor, theils hinter αὐτῷ in den Text, und führte auch in ersterer Stellung die theilweise Verwandelung des αὐτῷ in αὐτοῦ mit sich. — V. 17. ἐλθὼν — εὗρεν) *Lachm.*: ἦλθεν — καὶ εὗρεν, nur nach C.* D. — Theils vor (so *Lachm.* am Rande), theils nach ἡμέρας (so *Elz.* u. *Lachm.*) steht ἤδη, welches aber A.* D. Minusk. Verss. ganz weglassen (so *Tisch.*). Für das Ursprüngliche ist τέσσ. ἤδη ἡμ. zu erachten (B. C.*). Das mit *H* anfangende und schliessende ἤδη ward vor dem gleichfalls mit *H* anfangendem ἡμέρας leicht übergangen, und an unrechter Stelle wieder hergestellt. — V. 19. Statt καὶ πολλοί ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* auf entscheidende Zeugen πολλοὶ δέ zu lesen. —

αὐτῶν) ist nach B. D. L. mit *Tisch.* als gangbarer Zusatz zu tilgen. — V. 21. *ὁ ἀδελφ. μου οὐκ ἂν ἐτεθνήκει*) *Lachm.*: *οὐκ ἂν ἀπέθανεν ὁ ἀδ. μου.* *Tisch.*: *οὐκ ἂν ὁ ἀδ. μ. ἐτεθνήκει.* Die Zeugen sind sehr getheilt: *ἀπέθανεν* ist aus V. 32.; die Voranstellung von *ὁ ἀδ. μ.* hat entscheidende Zeugen gegen sich; die Stellung dieser Worte am Ende hat zwar stärkere Beglaubigung (B. C.* L. X. Syr. Cyr. Chrys.) als die Stellung nach *οὐκ ἂν* (A. D.), ist jedoch aus V. 32. herzuleiten, woher auch X. Chrys. *μου ὁ ἀδ.* haben. Mithin ist die Lesart von *Tisch.* vorzuziehen. — V. 22. *ἀλλά*) fehlt bei B. C.* X. Minusk. Verc. Chrys. Eingeklammert von *Lachm.* Gegensätzliches Einschiebsel. — V. 29. *ἐγείρεται*) B. C.* D. L. Minusk. Verss.: *ἠγέρθη.* So *Lachm.* Mechanische Umsetzung in das historische Tempus, womit auch die Lesart *ἤρχετο* (statt *ἔρχεται*) bei denselben Codd. ausser D. zusammenhängt. — V. 31. *λέγοντες*) B. C.* D. L. X. Minusk. Verss.: *δόξαντες.* Glossem. — V. 32. Die Stellung von *αὐτοῦ vor εἰς τ. πόδ.* (*Elz.* u. *Lachm.* haben es *nachher*) hat das Uebergewicht der Codd. für sich — *εἰς*) C. D.* L. Minusk.: *πρός.* Interpretament. — V. 39. Statt *τετελευτηκότος* hat *Elz.* *τεθνηκότος*, gegen entscheidende Zeugen. Glossem. — V. 40. Die Futurform *ὄψῃ* ist entschieden testirt (*Lachm.*, *Tisch.*). — V. 41. Nach *λίθον* hat *Elz.*: *οὗ ἦν ὁ τεθνηκὼς κείμενος*, gegen B. C.* D. L. X. Minusk. Verss. Väter. Andere Zeugen haben andere erklärende Zusätze. — V. 45. *ἅ*) *Lachm.*: *ὅ*, nach A.** B. C. D. Minusk. Verss. (auch V. 46. findet sich die Lesart *ὅ*, von *Lachm.* aufgenommen, obwohl schwächer bezeugt). Die Eine That, welche gemeint ist, schien den Singul. zu fordern. — Nach *ἐποίησεν* hat *Elz.* *ὁ Ἰησοῦς.* Gangbarer Zusatz gegen überwiegende Zeugen. — V. 50. *διαλογίζεσθε*) A. B. D. L. Minusk. Sahid. Or. Cyr. Chrys.: *λογίζεσθε.* Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* u. *Tisch.* Aber das Simplex war geläufiger, und wie leicht ward *δια* nach *οὐδὲν οὐδὲ* übersehen! — V. 57. *δὲ καί*) *Lachm.* u. *Tisch.* haben *καί* nach entscheidenden Zeugen getilgt.

V. 1 f. Dieser zurückgezogene Aufenthalt Jesu wird aber durch die Krankheit des Lazarus abgebrochen (*δέ*). — Einfachheit der Erzählung: *es war aber einer krank,* (nämlich) *Lazarus von Bethanien, aus dem Flecken* u. s. w. *ἀπό* und *ἐκ* bezeichnen beide das nämliche Verhältniss, das der *Herkunft.* Dass er in Bethan. auch *wohnte* und krank lag, ergiebt der Verlauf der Erzählung. Wechsel der Präposi-

tion ohne Verschiedenheit des Verhältnisses, vrgl. Rom. 3, 30., s. *Kühner* II. p. 319. — Diess Bethanien, am östlichen Abhange des Oelberges, nach V. 18. 3/4 Stunden von Jerus. (*Ritter* Erdk. XVI. p. 509 ff.), hatte durch das Schwesternpaar eine charakteristische Bekanntheit in der evangelischen Tradition, daher die Näherbezeichnung *ἐκ τῆς κώμης Μαρίας* *) etc. zur Unterscheidung von dem 1, 28. dagewesenen Bethanien. — Die Legenden über Lazarus s. b. *Thilo* Cod. Apocr. p. 711. *Fabric.* Cod. Apocr. III. p. 475. 509. — *ἦν δὲ Μαρία* etc.) nicht zu parenthesiren. Näbezeichnung *dieser* Maria aus der Salbungsgeschichte (Matth. 26, 13. Mark. 14, 19.), welche Joh. als *allbekannt* voraussetzt, und späterhin (12, 1 ff.) selbst noch mit in sein Evang. aufnimmt.

V. 3 f. Nur die *Nachricht*, der Geliebte sei krank. Die *Bitte* lag von selbst darin, und *ὃν φιλεῖς* motivirt zu deren Erfüllung. — *εἶπεν*) zu dem *Boten;* zu den *Jüngern*, oder *mit* zu ihnen, ergiebt der Text nicht. — *οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον*) *πρός* von der telischen Bestimmung (vrgl. nachher *ὑπέρ*): *sie soll nicht den Tod zur Folge haben*, was aber, wie der Gegensatz zeigt, nicht heissen soll: sie ist nicht *tödtlich*, er wird nicht daran sterben, sondern mit Prägnanz des Todesbegriffs: er soll nicht, wie gewöhnlich der Tod ist, dem Tode verfallen, *so dass keine Wiederbelebung statt findet; θάνατος γὰρ κυρίως ὁ μέχρι τῆς κοινῆς ἀναστάσεως, Euth. Zig.* Dass Jesus den nahen und gewissen Tod des Lazar. (durch sein höheres Wissen) sicher erkannt habe, erhellt aus V. 14., wobei die Annahme einer zweiten Botschaft (*Paulus*, *Neand.*) rein willkürlich ist. Die Schwestern, deren Bruder bei der Zurückkunft des Boten schon todt war (V. 17. 39.), sollten aus dem Ausspruche Jesu die Aussicht auf die Wiederbelebung durch ihn entnehmen. — *ὑπὲρ τῆς δόξ. τ. θ.*) d. i. zur *Förderung* der Ehre Gottes. Vrgl. 9, 3. Die Epexegese davon ist *ἵνα δοξασθῇ* etc., welche die Absicht Gottes (nicht Christi, wie *Baur* will) enthaltenden Worte den *Modus* des *ὑπὲρ τ. δόξ. τ. θ.* angeben, in so fern nämlich in der Verherrlichung des Sohnes Gottes die Ehre Gottes selbst liegt, welcher durch ihn wirkt (vrgl. 10, 30. 38.). In diesen Worten,

*) Dieser Genitiv, welcher die Nominativform *Μαρία* voraussetzt, hindert, bei Joh. die Hebr. Namenform *Μαριάμ*, welche an den einzelnen Stellen sehr verschiedene, zum Theil sehr starke, an etlichen Stellen aber auch gar keine Zeugen für sich hat, aufzunehmen.

nicht in V. 25. (*Baur*) ist der Lehrzweck der Geschichte enthalten. Vrgl. V. 40. 42.

V. 5. ist nicht Erläuterung zu V. 3. (*de Wette*), da ja V. 4. dazwischen liegt; auch nicht Vorbereitung zu V. 6. (*B. Crus.*: „wiewohl er jene Alle liebte, blieb er dennoch" u. s. w.), sondern Aufschluss über das Motiv jener trostreichen Aussichtsertheilung V. 4. — ἠγάπα) zart gewählt (nicht wieder das sinnlichere φιλεῖν wie V. 4.) wegen der mit genannten *Schwestern*. Vrgl. *Tittm.* Synon. p. 53. und *Wetst.*

V. 6 f. Οὖν) nach der Bemerkung V. 5. die Erzählung wieder aufnehmend. — Nach V. 6. ist nur ein Kolon zu setzen; denn der Redegang ist: „als er nun hörte, dass er krank sei, *da* zwar blieb er u. s. w.; *alsdann* (aber) u. s. w." — μέν) steht logisch richtig hinter τότε: *damals* zwar (*tum quidem*), *als* er es hörte, ging er noch nicht gleich weg, sondern blieb noch zwei Tage. Ein entsprechendes δέ, welches man hinter ἔπειτα erwartet, folgt nicht, weil die anfangs gehegte gegensätzliche Vorstellung der der blosen Nacheinanderfolge (vrgl. *Klotz* ad Devar. p. 539.) gewichen ist. — ἔπειτα μετὰ τοῦτο) *deinde postea* (Cic. p. Mil. 24.), wie auch bei Classikern (vrgl. Plat. Phaedr. p. 258. E.: ἔπειτα λέγει δὴ μετὰ τοῦτο) oft synonyme adverbiale Ausdrücke verbunden werden (*Kühner* II. p. 615. *Fritzsche* ad Marc. p. 22.). Vrgl. *Kypke* I. p. 389. u. *Wetst.* — Die Frage, *warum Jesus nicht gleich nach Bethanien aufbrach*, löst sich nicht durch die Annahme, er habe den *Glauben* der dabei Betheiligten *üben* wollen (*Olsh.*; theilweise auch *Tholuck*), was auf inhumane Willkür hinausliefe; auch nicht durch die Voraussetzung, dass ihn die wichtigen *Geschäfte* seiner Peräischen Wirksamkeit noch zurückgehalten hätten (*Lücke, Krabbe, Neand.*), wovon der Context nichts andeutet und was lediglich a priori gesetzt wird; sondern durch den Rückblick auf V. 4., wornach Jesus *der göttlichen Bestimmung* sich bewusst war, dass das Wunder so und nicht anders geschehen sollte, wie es geschehen ist, zur Verherrlichung Gottes. Das göttliche δεῖ in seinem Bewusstsein bestimmte ihn, und zwar mit sittlicher Nothwendigkeit, erst noch zu bleiben, dann aber, als vermöge seines unmittelbaren Wissens der erfolgte Tod des Freundes ihm in's Bewusstsein trat, sofort zum Aufbruche sich zu entscheiden. Um so grundloser war es, das Zögern Jesu gegen die Geschichtlichkeit der Erzählung zu benutzen (*Bretschn.*, *Strauss*, *Weisse*, *Gfrörer*, *Baur*, *Hilgenf.*), nach welcher Jesus absichtlich den Lazarus ster-

ben lasse, um ihn wieder erwecken zu können (*Baur* p. 193.). — εἰς τὴν Ἰουδαίαν) denn sie waren in Peräa 10, 40. Das bestimmtere Ziel, *Bethanien*, nennt er nicht gleich, bezeichnet es aber nachher V. 11. 15. Um so weniger ist in εἰς τ. Ἰουδ. eine besondere Absichtlichkeit zu suchen (*Luthardt:* „in das Land des Unglaubens und der Feindschaft").

V. 8. Die Frage athmet Besorgniss um die Sicherheit und das Leben des geliebten Herrn. — νῦν) *eben erst*, ganz kürzlich. S. über νῦν mit Praeterit. *Viger*. ed. Herm. p. 425 f. *Kühner* II. p. 385. *Ast* Lex. Plat. II. p. 399. Es bezieht sich hier auf die jüngste Vergangenheit 10, 31. — πάλιν) mit Nachdruck voran. — ὑπάγεις) wie 10, 32. *Praes*.

V. 9 f. Sinn der allegorischen Antwort: „*Die mir zum Wirken von Gott bestimmte Zeit ist noch nicht verstrichen; so lange diese noch dauert, kann mir Niemand etwas anhaben; wenn sie aber abgelaufen sein wird, werde ich in die Hände meiner Feinde gerathen*, gleich dem bei Nacht Wandelnden, welcher anstösst (stolpert), weil er lichtlos ist." Somit widerlegt Jesus die Besorgniss der Jünger durch die Hinweisung darauf, dass er jetzt noch, wo seine Zeit noch nicht verlaufen, vor den gefürchteten Gefahren *sicher* sei, zugleich aber auch (V. 10.) durch die Erinnerung daran, dass er diese ihm zugemessene Zeit, bevor sie zu Ende gehe, *benutzen* müsse. So im Wesentlichen *Apollinar*. (διδάσκει ὁ κύριος, ὅτι πρὸ τοῦ καιροῦ τοῦ πάθους οὐκ ἂν ὑπὸ Ἰουδαίων πάθοι· καὶ διδάσκει τοῦτο διὰ παραβολῆς, ἡμέρας μὲν καιρὸν ὀνομάζων τὸν πρὸ τοῦ πάθους, τὸν δὲ τοῦ πάθους νύκτα), *Rupert*. (nur theilweise), *Jansen*, *Maldonat*., *Corn. a Lap.*, *Wolf* u. M. auch *Maier* u. *B. Crus*. Zum Einzelnen merke man noch: 1) δώδεκα ist nachdrücklich vorangestellt, andeutend, dass die gemeinte ἡμέρα *noch laufe* und die Besorgniss noch zu früh sei (nicht: *nur* 12 Stunden; richtig *Beng.:* „jam multa erat hora, sed tamen adhuc erat dies"). 2) τὸ φῶς τ. κόσμ. τ. ist das *Sonnenlicht*, in der gehobenen Stimmung des ganzen Ausspruchs so bezeichnet, und das Moment ὅτι — βλέπει gehört nur zur *Ausmalung*, ohne zur *Auslegung* bestimmt zu sein. 3) Die *Nacht* V. 10., auf Jesum das Bild angewendet, trat mit dem ἐλήλυθεν ἡ ὥρα 17, 1. (vrgl. 12, 27.) ein; die ἡμέρα mit ihren 12 Stunden war dann vorüber, und nach der göttlichen Bestimmung musste nun die προςκοπή bei ihm erfolgen, indem er in die Hände seiner Feinde gerieth, wogegen *vorher:* οὔπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ, 7, 30.

8, 20. 4) Der Ausdruck des gleichfalls nicht zur Ausdeutung bestimmten Zugs ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ ist aus der Anschauung geflossen, dass es bei dem in der Nacht Wandelnden dunkel *in ihm*, d. i. *in seiner Vorstellung* von seiner Umgebung lichtlos und finster ist, so dass er sich *in seinem Bewusstsein* von dem, was um ihn ist u. s. w. nicht orientiren kann (*Grot.:* in *oculis* ejus; aber der Ausdruck ἐν αὐτῷ führt auf die *innere* Anschauung u. Vorstellung). 5) Im Wesentlichen analog ist Gedanke und Bild 9, 3 f., daher auch hier ἡμέρα als Versinnlichung von *tempus opportunum* (*Morus, Rosenm., Paulus, Kuinoel*) und νύξ von *tempus importunum* nicht zu nehmen ist. — *Lücke* fasst richtig τῆς ἡμέρας von „*Tagewerk*" Christi, welches seine *bestimmte Begränzung* (seine 12 Stunden) habe; dann aber soll ἐν τῇ ἡμέρᾳ das Wandeln in der *Berufspflicht* bedeuten (vrgl. *Melanth.*), welches allezeit das sicherste sei, und νύξ soll Bild der *Untreue gegen den Beruf sein*, welche in's Verderben führe. So aber wird dem bildlichen ἡμέρα eine *zwiefache* ganz *verschiedene* Deutung geliehen, wobei die zweite um so entschiedener abzuweisen ist, da die zwölf Stunden maassgebend sind, nur die *zeitliche* Deutung anzunehmen, daher nicht nur *de Wette's* Fassung verwerflich ist, welcher den Tag als Bild des „*lautern, unschuldigen, klaren Handelns*" nimmt, die zwölf Stunden aber als die *Mittel und Wege* des Handelns, und die Nacht als den *Mangel an Klugheit und Lauterkeit*, sondern auch *Luthardt's* Deutung: „wer innerhalb seiner Berufsgränzen sich bewegt, der stösst nicht an, der thut nicht Fehltritte, denn das Licht der Welt, d. h. Gottes Wille leuchtet ihm; wer aber ausser den Gränzen seines Berufs wandelt, d. h. thätig ist, der wird fehlen in seinem Thun, da nicht Gottes Wille, sondern sein eigenes Belieben ihn leitet." Von der consequent zeitlichen Fassung weicht auch *Tholuck* *), indem er zwar die zwölf Stunden des Tages von der bestimmten *Zeit* des Berufs nimmt, nachher aber den *Beruf* selbst unterschiebt („ausserhalb des Berufs ist Gefahr"). Vrgl. *Schweizer* p. 106. Nach *Chrys., Theophyl.* u. *Euth. Zig.* soll *entweder* das Wandeln am Tage den *unbescholtenen Wandel* bedeuten, bei welchem man sich nicht zu fürchten brauche, *oder* (so auch *Erasm., Vatabl., Lampe, Neand.*) die *Gemeinschaft mit Christo*. Beides ist deshalb

*) Vrgl. auch *Lange* L. J. II. p. 1118 f., welcher viel Verschiedenartiges, Richtiges und Unrichtiges, aus verschiedenen Erklärungen vermengt.

unrichtig, weil die Jünger nicht die Besorgniss um sich selbst, sondern um Christum in ihrer Frage V. 8. ausgesprochen haben (willkürlich *Chrys.*, sie hätten mehr ὑπὲρ ἑαυτῶν gefürchtet), und weil bei der erstern dieser Fassungen die *Stundenangabe*, die grade der Schlüssel der bildlichen Rede ist, nicht erklärt wird. Diess auch gegen *Hilgenf.* Lehrbegr. p. 263., welcher als Sinn Jesu herausbringt: er trage in absoluter Weise das Licht in sich, und für ihn könne es daher in seinem irdischen Wandel keinen dunkeln Punkt geben, wobei überdiess V. 10. ungedeutet bleibt. *Olsh.*, die zweite Fassung des *Chrys.* befolgend, bringt eine unhermeneutische Doppeldeutung von ἡμέρα heraus; Jesus habe sich *einmal*, als den Menschen brüderlich nahe stehend, als sein befohlenes *Tagewerk* vollendend aufgefasst, dann aber in seiner höhern Würde als *geistiger Erleuchter*, in dessen Glanz die Jünger nichts zu befürchten haben würden. Ganz verkehrt endlich *Augustin.*: die 12 Stunden seien die 12 Apostel, welche dem Herrn folgen müssten, wie die Stunden der Sonne!

V. 11—13. *Καὶ μετὰ τοῦτο λέγει*) Diese Darstellung hält beide Reden, zwischen denen eine Pause zu denken ist, aus einander. — Der *Tod* des Laz., welchen Jesus (vrgl. Matth. 9, 24.) im Hinblicke auf dessen Auferweckung durch κεκοίμ., *ist eingeschlafen*, bezeichnet, war ihm *durch unmittelbares Wissen* (geistiges Fernsehen) bekannt; daher auch die *bestimmte* Aussage, welche übrigens durch den Zusatz ὁ φίλος ἡμ. den Zug gerührter Stimmung hat. — *ἐξυπνίσω*) *aus dem Schlafe erwecke;* späte, von den Atticisten verworfene Gräcität. *Lobeck* ad Phryn. p. 224. — Das *Missverständniss* der Jünger, welche an den nach überstandener Krisis erfolgten Schlaf denken (s. Beispiele hierzu bei *Pricaeus*), verliert seine scheinbare Unwahrscheinlichkeit (gegen *Strauss*, *de Wette*) durch den Ausspruch Jesu V. 4., welchen sie natürlich nicht im Sinne *Jesu*, dass er den Laz. aus dem *Tode* erwecken werde, verstanden hatten, sondern nach Analogie von 9, 3. in *dem* Sinne, dass er kommen werde und ihn wunderbar heilen. Diese Reise aber wünschten sie nicht (V. 8.), und so kam das *κεκοίμηται* ihren Wünschen entgegen, um daran den Schluss der Genesung zu knüpfen, und dadurch die Reise als nunmehr nicht nöthig darzustellen, weil die Reconvalescenz bereits von selbst eingetreten sei. Die Angelegentlichkeit ihres Wunsches liess sie dabei das *Bedeutsame* des ἵνα ἐξυπνίσω *αὐτόν*, und dass diess Jesus nicht vom *wirklich* Schlafenden gesagt haben könne (was freilich ungereimt gewesen

wäre), nicht beachten, was psychologisch begriffen ist *). Die Ansicht, sie hätten in V. 4. den Act der *Fernheilung* gefunden (*Ebrard*), und *deshalb* jetzt den Schlaf der Reconvalescenz verstehen müssen, hat wider sich, dass V. 4. gar nicht wie die Aussage einer Fernheilung klingt (wie ganz anders klingt 4, 50.!), und dass sie in der Voraussetzung einer geschehenen Fernheilung auf *diese*, nicht auf den eingetretenen *Schlaf*, ihr σωθήσεται gegründet, und *damit* Jesum von der Reise, als einer unnöthigen, abgemahnt haben würden. Nach *Bengel* (u. *Luthardt*) haben die Jünger geglaubt, „somnum ab Jesu immissum esse Lazaro, ut eveniret quod praedixerat ipse v. 4.“ Aber auch hierzu ist kein exegetischer Grund vorhanden, auch nicht in der ersten Person Sing. πορεύομαι, welche vielmehr (anders war es mit ἄγωμεν V. 7.) durch den Zusammenhang mit ἐξυπνίσω sehr natürlich, ohne jene Voraussetzung, veranlasst ist (gegen *Luthardt*).

V. 14 f. Παῤῥησίᾳ) d. i. nach dem Contexte: ohne die Hülle indirecter Andeutung. Vrgl. 10, 24. — Λάζ. ἀπέθ) nunmehr Aussage des *einfachen Ereignisses;* daher nicht wieder ein Zusatz zu Λαζ. wie V. 11. — δι' ὑμᾶς) wird gleich durch ἵνα πιστεύσ. (jede neue Glaubensstufe ist ein Gläubig*werden* dem Grade nach, vrgl. 2, 11.) erklärt, und ὅτι οὐκ ἤμ. ἐκεῖ ist zu χαίρω zu struiren. Wäre Jesus dort gewesen, so würde er den Freund schon auf dem Krankenbette gerettet haben, und das weit grössere σημεῖον seiner δόξα, die Todtenerweckung, wäre nicht geschehen, und also dem Glauben der Jünger nicht zu Gute gekommen, dessen Stärkung grade jetzt an der Schwelle des Todes Jesu so nöthig war. Unrichtig *Paulus:* Jesus meine, die Jünger hätten zweifelhaft werden können, wenn Laz. in seiner Gegenwart gestorben wäre. Treffend dagegen *Beng.:* „cum decoro divino pulchre congruit, quod praesente vitae duce nemo unquam legitur mortuus.“ — ἵνα) telische Richtung (nicht blos Hoffnung, *de Wette*), d. i. *Intention* des Affectes. Vrgl. 8, 56. Beachte, dass sich Jesus nicht über den Trauerfall *an sich*, sondern *darüber* freut, dass er nicht dort gewesen, wodurch der Fall in ein heilsames Verhältniss zu den Jüngern getreten sei. — ἀλλ') abbrechend. *Herm.* ad Vig. p. 812.

V. 16. *Thomas* (תְּאוֹמָא = תְּאֹם) ward nach Griechi-

---

*) „Discipuli *omni modo* quaerunt Dominum ab isto itinere avocare“, *Grot.*

scher Uebersetzung seines Namens (*Zwilling*) bei den Heidenchristen *Didymus* genannt. Er sieht in der Rückkehr Jesu den Weg zu seinem Tode; raschen Temperamentes, wie er war, spricht er sich aus, aber mit der Resignation und dem Muthe der Liebe. — μετ' αὐτοῦ) geht auf *Jesum* *), nicht *Laz.* (*Grot.*, *Ewald*, welcher hier eine „etwas spöttische Ungläubigkeit" des Thomas findet). — συμμαθητής nur hier im N. T., aber s. Plat. Euthyd. p. 272. C.

V. 17. Ἐλθών) in die Nähe Bethaniens, s. V. 30. Dass Jesus graden Wegs gezogen ist, versteht sich nach seinem bewussten Zwecke von selbst; synoptischen Stoff in diesen Zug einzuschieben (*Krafft* p. 117 ff.), ist harmonistische Verkehrtheit. — εὗρεν) nämlich durch Erkundigung. — τέσσαρας) *Einen* Tag hatte Jesus auf der Reise von Peraea nach Bethanien (etwa 10 Stunden) zugebracht; *zwei Tage* vorher war er nach der Krankheitsbotschaft noch in Per. geblieben; mithin ist Lazarus noch an demselben Tage, da Jesus diese Botschaft erhielt, gestorben und (nach Jüdischer Sitte, s. *Jahn* Arch. I. 2. p. 427.) auch begraben. Der erste und der letzte der vier Tage sind unvollendete. *Tholuck's* Einwurf gegen diese gewöhnliche Rechnung der Tage, dass das Nachfolgende wohl nicht noch am Tage der Ankunft Jesu habe geschehen können, ist unerheblich, da er früh aufgebrochen und zeitig angelangt sein kann.

V. 18. Diese Notiz dient zum Aufschluss für das Folgende, dass nämlich so viele von den Ἰουδαίοις da waren. — ἦν) Das *Praeter.* schliesst zwar an sich das Nochvorhandensein zur Zeit des Schreibenden nicht nothwendig aus, sondern könnte aus dem Zusammenhange mit der berichteten Vergangenheit erklärt werden (s. *Krüger* ad Xen. Anab. 1, 4, 9. *Breitenb.* ad Xen. Hier. 9, 4.); aber da eben nur Joh. diese Spracherscheinung hätte (s. noch 18, 1. 19, 41.), und gleichwohl er grade geraume Zeit nach der Zerstörung Jerus. schrieb, so ist es natürlicher, daraus zu erklären, dass ihm Jerus. und die Umgegend als *verwüstet* vorschwebte, und auch Bethanien als *nicht mehr vorhanden.* — ἀπὸ σταδίων δεκαπ.) 15 *Stadien davon* (etwa 3/4 Stunden). Ueber diese Art der Bezeichnung der Entfernung s. *Winer* Gramm. p. 491 f. Vrgl. auch z. Act. 10, 30.

---

*) Diese Beziehung folgt contextmässig aus καὶ ἡμεῖς, worin das *auch* auf Jesum weist.

V. 19. *Ἐκ τῶν Ἰουδαίων*) wird von den Auslegern gleich *Ἱεροσολυμιτῶν* genommen. Aber völlig grundlos. Die *Juden* sind, wo sie nicht in blos *nationellem* Sinne erwähnt werden (2, 6. 2, 13. 3, 1. 4, 9. u. oft), so dass sie das *Volk* zur Unterscheidung von anderen Völkern bezeichnen, ständig bei Joh. die *Jüdische Opposition* gegen Jesum. Auf sie aber machte das Wunder den merkwürdig grossen Eindruck, welcher 45 f. berichtet werden wird. Die Lazarus-Familie muss — und konnte sie es nicht ungeachtet ihrer Freundschaft mit Jesu? — viele Bekannte unter Jenen gehabt haben, vielleicht verwandt mit solchen Familien. — *πρὸς τὰς περὶ Μ. κ. Μ.*) ist nicht ganz gleich mit *πρὸς τὴν Μ. κ. Μ.* (so *Lachm.* nach B. C. L.), sondern bezeichnet die beiden Schwestern *mit ihrer Umgebung* (*Bernhardy* p. 263. *Kühner* ad Xen. Mem. 2, 4, 2. vrgl. Act. 13, 13.). Es *könnte* auch die Schwester allein bezeichnen, nach dem Gebrauche der spätern Gräcität (s. *Valcken.* Schol. ad Act. 13, 13. *Lehrs.* Quaest. ep. p. 28 ff.); doch hat das N. T. *diesen* Gebrauch niemals, und hier hat der Ausdruck sein besonderes *Decorum* (da es *Männer* sind, welche gekommen waren). Uebrigens verräth er auch ein *vornehmeres* Hauswesen. — *ἵνα παραμ. αὐτ.*) Sieben Tage lang (1. Sam. 31, 13. 1. Chron. 11, 12. al.) dauerte gewöhnlich die mit bestimmten Förmlichkeiten verbundene Condolenz und Trosteinsprechung. S. *Lightf.* p. 1070 ff. *Jahn* Arch. I. 2. p. 452.

V. 20. *Martha*, auch jetzt die Wirthschafterin und daher mehr mit Anderen nach aussen in Berührung kommend, bringt das Kommen Jesu zuerst in Erfahrung, und mit verständiger Eile geht sie ihm sofort (ohne durch Mittheilung an die Schwester Aufsehn zu erregen) entgegen. — *ἐκαθέζετο*) denn *sitzend* empfing man die Condolenzen. S. *Geier* de luctu Hebr. p. 211 ff. Vrgl. *Dougt.* Anal. ad Ez. 8, 14.

V. 21 f. *Εἰ ἦς ὧδε*) nicht Vorwurf, sondern Klage: *wenn du hier wärest*, nicht im fernen Peräa dich aufhieltest. — *ἐτεθνήκει*) von *ἀπέθανε* V. 32. durch die Vorstellung der Fortdauer in den Folgen (er wäre nicht gestorben und lebte noch) verschieden. S. *Kühner* II. p. 554. — *καὶ νῦν*) ohne *ἀλλά* (s. d. krit. Anm.) verbindet einfach Vergangenheit und Gegenwart: *und jetzt*, wo er todt ist. Sie spricht dann indirect („ob voti magnitudinem“, *Grot.*) das durch die Erscheinung Jesu rasch aufgestiegene Vertrauen aus, durch sein Gebet könne er den Verstorbenen erwecken, — und im Vertrauen den Wunsch.

Aus V. 4. ist begreiflich, wie sie jetzt, wo nun die *Heilung* nicht mehr geschehen konnte, an die *Erweckung* dachte, da sich doch nach ihrem Glauben an Jesum der erhaltene Bescheid V. 4. auf irgend eine Weise erfüllen musste. Um so fremdartiger war es, das ὅσα ἂν αἰτ. auf *Empfang von Tröstung* (*Rosenm.*, *Morus*, *Stolz*, *Schulth.*) zu beziehen, oder gar περὶ τοῦ μὴ ἀποῤῥιφῆναι αὐτὸν τοῦ θεοῦ zu verstehen (*Euth. Zig.*), oder zu dem Gedanken: „du bist mir um nichts weniger *ein Liebling Gottes*" (*Paulus*) zu entleeren. — Die *Wortstellung* αἰτήσῃ τὸν θεὸν, δώσει σοι ὁ θεός ist eine nachdrückliche, deren Accent auch durch Wiederholung von ὁ θεός gehoben wird (vrgl. Xen. Mem. 1, 3, 2.: εὔχετο δὲ πρὸς τοὺς θεοὺς — — ὡς τοὺς θεοὺς κάλλιστα εἰδότας). Das *Wort selbst*, αἰτεῖν, wird sonst von *Jesu*, welcher Gott bittet, nicht gebraucht (sondern ἐρωτᾶν, παρακαλεῖν, προςεύχεσθαι, δεῖσθαι); es entspricht aber der tiefbewegten *Stimmung* der Martha, welcher der concretere, menschlichere Ausdruck (vrgl. Matth. 7, 9.) am nächsten liegt. Sie redet *naiv*, wie ihr denn überhaupt die nähere Entwickelung der Vorstellung des besondern Verhältnisses Jesu zu Gott noch fern ist.

V. 23 f. Jesus hat sie verstanden, und verheisst ihr: ἀναστήσεται ὁ ἀδ. σου! was er im Sinne seines Vorhabens V. 11. *meint*, aber gewiss absichtlich (um den Glauben der Martha erst von diesem persönlichen Interesse auf das höhere allgemeine Gebiet des Einen, was Noth ist, zu leiten) zweideutig *ausdrückt* (in der dritten Person und ohne Zeitangabe); denn es konnte eben so wohl eine jetzt bevorstehende Auferweckung, als die Auferstehung am jüngsten Tage bezeichnen. Nur in letzterer Weise, als ein tröstendes Verheissungswort auf *diese* Auferstehung, an welcher Laz. Theil haben werde, fasst es Martha; sie hat so Grosses zu hoffen gewagt, dass sie eine so unbestimmte Antwort nicht zu ihren Gunsten zu deuten vermag, und in ihrer Erwiederung V. 24. drückt sich die Resignation der getäuschten Hoffnung aus, trauernd, nicht „gleichsam forschend" (*de Wette*).

V. 25 f. Jesus knüpft an ihre Erwiederung, was er beabsichtigte, ihren Glauben vom eigenen Interesse auf *seine Person* zu lenken: *Ich*, kein Anderer als ich, *bin die Auferstehung und das Leben*, d. h. die persönliche Potenz von Beidem, der Auferwecker und Lebendigmachende. Die ζωή nach der ἀνάστασις ist deren positive *Folge* (nicht deren *Grund*, wie *Luthardt* will), das *ewige* Leben, welches aber auch schon den glücklichen Zustand der ζωή im Ha-

des, im Paradiese (Luk. 16, 22.), voraussetzt. Im Folgenden sagt Jesus, wer ihn als diese Auferstehungs- und Lebenspotenz*) *erfahre*, nämlich ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ. Die Sentenz ist in beiden Gliedern die nämliche; sie bilden einen Parallelismus, mit positiver und negativer Aussage von demselben Subject, welches aber im zweiten Gliede nicht wieder blos durch πιστεύων, sondern durch ζῶν κ. πιστ. bezeichnet wird, weil nur so die gegensätzliche sinnige Wechselbeziehung vollständig ist. Zu diesem Behufe ist nämlich das *Sterben* im ersten Gliede vom leiblichen Tode, und im zweiten Gliede im höhern Sinne gemeint, umgekehrt aber das *Leben* im ersten Gliede im höhern Sinne, und im zweiten Gliede physisch. *Wer an mich glaubt, wird, auch wenn er gestorben sein wird* (*physisch*), *leben* (der ζωή theilhaftig sein, *ununterbrochen*, wie schon vor der Auferstehung im Paradiese, so mittelst der Auferstehung *ewig*), *und Jeder, welcher lebt* (noch nicht leiblich gestorben ist) *und an mich glaubt, wird gewisslich nicht sterben* (im prägnanten Sinn: der ζωή nicht verlustig werden, vrgl. 8, 51., was den physischen Tod nicht ausschliesst) *in Ewigkeit*. Hiernach kann und darf ζῶν nicht im *geistlichen* Sinne gefasst werden (*Olsh.*). κἂν ἀποθ. auf Laz., und ζῶν auf die Schwestern zu beziehen (*Euth. Zig., Theophyl.*), passt deshalb nicht, weil Lazar. nicht zum *ewigen* Leben (ζήσεται) erweckt werden sollte. Beides ist in seiner Allgemeinheit zu belassen. — Zu πᾶς bemerkt *Beng.* fein: „hoc versu 25. non adhibitum ad majora sermonem profert.“

V. 27 f. Die Antwort der Martha bejaht die Frage u. *begründet* die Bejahung; denn nur dem *Messias* konnte und sollte verdankt werden, was V. 25 f. enthält. — ἐγώ) mit der Emphase der Zuversicht. — πεπίστευκα) habe mich überzeugt und glaube. Vrgl. 6, 69. — ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τ. θεοῦ) Das zweite Prädicat, obwohl von der Martha im theokratischen, nicht Johanneisch-metaphysischen, Sinne gedacht, ist mit ὁ εἰς τ. κόσμ. ἐρχόμ. correlat, und damit zu verbinden. Das *Praes.* ἐρχόμ. beruht darauf, dass sie den Messianischen Auftritt Jesu noch als (nahe) bevorstehend erwartete. Vrgl. z. Matth. 11, 3. — V. 28. Dass Martha *auf Jesu Geheiss* ihre Schwester gerufen, erhellt aus καὶ φωνεῖ σε, wobei ein Zweifel, ob er's ihr wirklich aufgetragen (*Brückn.*), nicht motivirt ist. — λάθρα) nicht

*) Nicht blos die ζωή wird im Folgenden ausgeführt (*Luthardt*); denn das Leben, welches Jesus dem Gläubigen auch im Tode zuschreibt, hat eben in der Auferstehung seine Vollendung.

φανερῶς, also ihr diese Worte *leise* sagend, so dass die anwesenden Ἰουδαῖοι V. 31., diese feindlich gegen den geliebten Lehrer Gesinnten, nicht merken sollten, *was* sie ihr sagte, damit von ihnen nicht gestört würde, was sie jetzt, den eben so entschieden bekannten Glauben im Herzen, an weiterer Tröstung und Erhebung für die Schwester und sich selbst von Jesu erwartete. — ὁ διδάσκ.) genug zum Verständniss der Schwester; den Namen *braucht* sie nicht zu nennen, und *nennt* ihn nicht, der Heimlichkeit wegen. Vrgl. Mark. 14, 14.

V. 30 f. Er war *vor dem Orte geblieben;* denn ohne Zweifel hatte er von der Martha die Anwesenheit der vielen Ἰουδαῖοι erfahren (was so natürlich war, dass es *Luthardt* nicht in Abrede nehmen sollte), und ihre Gegenwart bei dem, was er vorhatte, wünschte er fern zu halten; daher er auch die Maria *heimlich* rufen liess. Gleichwohl erreichte er diese Absicht nicht, weil die Juden das eilige Weggehen der Maria auf einen Gang derselben in das Grab (s. über diese Sitte *Geier* de luctu Hebr. 7, 26. u. *Wetst.*) deuteten, und ihr nachfolgten, um sie nicht ihrem einsamen Schmerze ohne Theilnahme- und Trostzuspruch zu überlassen.

V. 32. Ἔπεσεν etc.) nicht so Martha V. 21. Maria war lebhaftern Gefühls. — αὐτοῦ εἰς τ. πόδας) *ihm zu den Füssen* (die sie umfasste). Analog nachher μου ὁ ἀδελφ.: nicht gestorben wäre *mir der Bruder*. S. *Kühner* §. 627. A. 4. — εἰ ἦς ὧδε etc.) wie Martha V. 21. Gewiss war dieser Gedanke der oft wiederholte Refrain ihrer gegenseitigen Schmerzensmittheilungen gewesen. — Ein weiteres Gespräch findet nicht statt, weil die Ἰουδαῖοι störend nachgekommen, V. 31.; nach *Luthardt*, aber ohne Andeutung im Texte: weil Jesus statt des *Wortes* die *That* eintreten lassen wollte.

V. 33 f. Ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι) Einzig richtig *Vulg.: infremuit* spiritu, und *Luther:* er *ergrimmete* im Geiste (zu τῷ πνεύμ. vrgl. Mark. 8, 12. Act. 17, 16.). Nie anders als vom heftigen *Zorn* wird βριμάομαι u. ἐμβριμάομαι, wo es nicht das eigentliche Schnauben bezeichnet, bei Classikern, den LXX. u. im N. T. gebraucht (s. d. *Lexica*). Daher ist die Deutung vom heftigen *Schmerz* (so auch *Lücke, Tholuck,* welcher ein *Stöhnen* meint, *B. Crus., Maier* nach *Grot.* u. M., vrgl. schon *Nonn.*) gleich von vorne herein als sprachwidrig abzuweisen, was auch von *Ewald's* Ansicht gilt, es sei nur ein etwas stärkeres Wort für στενάζειν oder ἀναστενάζειν (Mark. 7, 34. vrgl. 8, 12.);

vrgl. schon Ar. Aber *worüber* ward er *ergrimmt?* Nicht durch τῷ πνεύματι wird diess gesagt (wogegen schon V. 38. ἐν ἑαυτῷ entscheidet), so dass er *über seine Rührung* (τῷ πάθει) zornig geworden sei (so, die Menschlichkeit Jesu verkennend, *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.* u. M.*)); aber er zürnte auch nicht über den *Tod*, *als Sold der Sünde* (*Augustin.*, *Corn. a Lap.*, *Olsh.*), oder über die *Macht des Todes* (*Melanth.*, *Ebrard***)), oder über den *Unglauben* der Juden und auch der Schwestern (*Lampe*, *Kuinoel*, *Wichelhaus* Komm. üb. d. Leidensgesch. 1855. p. 66 f.), oder *darüber, dass er diesen Trauerfall nicht habe abwenden können* (*de Wette*). Letzteres passt zu dem *Zorngrade* nicht, welchen ἐμβριμ. ausdrückt, und diese sämmtlichen Beziehungen sind in den Text *eingetragen*, wie nicht minder auch die Meinung von *Brückn.:* es sei der Zorn des von seinen Feinden verkannten, von seinen Freunden unbegriffenen Erlösers. Die im Contexte vorliegende Beziehung ward dadurch übersehen, dass man die Ἰουδαῖοι nicht in der bei Joh. ständigen feindlichen Partheibezeichnung nahm. Man hätte beachten sollen, dass auch V. 38. dieser innere Zornmuth des Herrn durch das Benehmen der Ἰουδαῖοι V. 37. erregt ward. Er ergrimmte also über die *Juden*, als er beim Jammer der tief fühlenden Maria zugleich die Klage dieser Menschen sah, welche durch ihr (Condolenz-) Weinen das nämliche Gefühl mit Maria zu haben schienen, und dabei gegen ihn, den geliebten Freund der Trauernden und des Betrauerten, voll bitterer Feindschaft waren. Sonach liegt in nichts Anderem als in dem, was der Text sagt (ὡς εἶδεν — κλαίοντας), die bewegende Ursache seines Ergrimmens; der aus einander haltende Ausdruck aber:

---

*) Ohngefähr auf denselben reellen Sinn kommt *Cyrill.*, welcher τῷ πνεύματι vom *heiligen* Geist und *instrumental* fasst: Jesus habe τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου πνεύματος auf sein menschliches Mitleid gezürnt. Neuerlich hat *Hilgenf.* Lehrbegr. p. 260. Evang. p. 296. diese Fassung so modificirt: ein ächt menschliches Gefühl habe die mit dem Logos verbundene menschliche Person aus ihrer Gemeinschaft mit dem Logos herauszureissen gedroht, und der Unwille des Logos habe sich daher nur nach innen, nur auf sie, richten können. Solche Deutungen sind auf einem Grund und Boden gewachsen, welcher nicht im Bereiche der Exegese liegt.

**) So auch *Luthardt:* „über den Tod und der des Todes Gewalt hat, seinen Gegner von Anfang an, ergrimmte er, dass er ihm Solches angerichtet, so in seinen nächsten Kreis gedrungen, und so ihm selbst wie drohend entgegengetreten war.“

αὐτὴν κλαίουσαν — — Ἰουδαίους κλαίοντας, stellt eben das *Contrastirende* dar, in welchem Beides neben einander vor sich ging. Die Thränen der Maria, und darneben diese Crocodilsthränen der Juden, — *darüber* ergrimmte er in tief sittlicher Entrüstung. — *καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν*) nicht gleich *ἐταράχθη τῷ πνεύματι* 13, 21., auch nicht: „er *liess* sich erschüttern, *gab sich der Erschütterung hin*" (*de Wette*), sondern wie das Activ. mit dem Reflexivo nothwendig fordert: *er erschütterte sich selbst*, d. h. *er machte sich selbst erbeben*, so dass der *äussere Ausdruck*, der körperliche Schauer der innern zürnenden Erregung (nicht der Affect selbst) bezeichnet wird. Treffend *Euth. Zig.*: *διέσεισε· συμβαίνει γὰρ τινάσσεσθαι τὰ ἀνώτερα μέρη τῶν οὕτως ἐμβριμωμένων*. Der *reflexive* Ausdruck aber hat keinen dogmatischen Grund (die *Passivität* des Affects solle ausgeschlossen werden, meinten *Beng.* u. M. auch *Brückn.*), sondern beruht darauf, dass die eigene Entrüstung die Erscheinung verursachte, welche somit eine *Selbsterschütterung* war. — *ποῦ τεθείκ. αὐτόν;*) So fragt er die Maria und Martha, und sie sind auch die Antwortenden.

V. 35. *Ἐδάκρ. ὁ Ἰ.*) Bemerke in der Darstellung die beredte, tiefergreifende *Einfalt*, und in der Sache, wie nach der Zornerregung nun auch der *Schmerz* um den Freund und das Leid der Freundinnen sein Recht erhält; im Ausdrucke aber, wie nicht wieder *κλαίειν* (wie V. 33.), sondern *δακρύειν* gesagt ist, — *sein* Weinen sind *Thränen*, still, männlich, kein Klageweinen, kein *κλαυθμός*. Ein *Decorum* im Ausdruck, ungesucht und wahr. Nach *Baur* freilich können Thränen um einen Gestorbenen, welchem man mit der Gewissheit der Wiederbelebung naht, nicht der Ausdruck eines wahren, ächt menschlichen Mitgefühls sein. Als ob sich letzteres so reflexionsmässig bemessen liesse, und als ob der Tod des Freundes und die Schmerzen, von denen er begleitet gewesen war, so wie der Jammer der Schwestern, nicht *an und für sich* das Mitgefühl zu Thränen zu erregen vermocht hätten! Letzteres, grade als ächt menschliches, konnte und sollte dem schmerzensreichen Eindrucke des Augenblickes sich nicht verschliessen.

V. 36 f. Die *Ἰουδαῖοι* äussern sich verschieden; die besser Fühlenden: wie lieb er den Lazar. gehabt, als dieser noch gelebt habe (*Imperf.*), dass er jetzt so weine um den Todten; — die Hämischen und Boshaften aber sehen in den Thränen des Herrn einen willkommenen Beweis sei-

ner Ohnmacht *), ohne welche er ja wohl den Lazarus von seiner Krankheit hätte befreien können, wie jenen Blinden von seiner Blindheit! Damit stellen sie zugleich die Wahrheit jener Blindenheilung (die sie als das *Majus* in ihrem Schlusse *ad minus* betrachten) in Zweifel, und meinen übrigens, Jesus sei eben deshalb, weil er den Lazar. nicht habe retten können, nicht eher nach Bethan. gekommen; denn ihr Schluss setzt voraus, dass er von der Krankheit Kunde gehabt habe. Richtig haben schon *Chrys.*, *Nonn.* (ἀντιάχησαν), *Theophyl.*, *Euth. Zig.* u. d. meisten Aelteren, auch *Luthardt* den *böswilligen* Sinn der Frage V. 37. erkannt, welchen Neuere, wie auch *Lücke*, *Tholuck*, *de Wette*, *Maier*, *Brückn.* grundlos leugnen, da das folgende πάλιν ἐμβριμ., richtig gefasst, eben durch jene gegnerische Aeusserung verursacht ist. — Dass sie sich auf die *Heilung des Blinden* bezogen, nicht auf die *Todtenerweckungen* Jesu, ist kein Widerspruch gegen die Synoptiker (*Strauss*), nicht einmal weniger passend (*de Wette*), sondern lag ihnen aus der *eigenen jüngsten Erfahrung* am nächsten, und passte auch völlig, da sie ja gar nicht an eine Erweckung, sondern an eine von Jesu zu bewirken gewesene *Heilung* des Laz. dachten. — ἵνα) ist gedacht: wirksam sein, *damit.* — καὶ οὗτος) wie der Blinde, welchen er heilte. Denn die *Heilung* (die Position von μὴ ἀποθ.) ist der Vergleichungspunkt.

V. 38. Diese πονηρία (*Chrys.*) der τινές erregte auf's Neue mitten im Schmerz seine stille Entrüstung. — εἰς τὸ μνημεῖον) *zu dem Grabe* (nicht *hinein*, s. das Folgende). Ueber die Grabhöhlen, in welche man entweder durch einen senkrechten Eingang auf Treppen, oder durch einen horizontalen Eingang gelangt, und über die Sitte, sie mit einer Thür, oder mit einem grossen Stein zu verschliessen, s. *Nicolai* de sepulcr. Hebr. *Winer* Realw. Ersterer Art war, wenn man ἐπέκειτο ἐπ' αὐτῷ *er lag oben darauf* fasst, das Grab des Lazar. (dessen Beschreibung auf einen angesehenen Mann hindeutet), und das gegenwärtig, obwohl mit Unrecht (s. *Robins.* II. p. 310.), dafür ausgegebene ist eben so. Aber ἐπέκ. ἐπ' αὐτ. kann auch heissen: *er lag daran, davor* (vrgl. Hom. Od. 6, 19.: θύραι δ' ἐπέκειντο), so dass ein horizontaler Eingang gedacht sein würde. Zu entscheiden ist nicht.

---

*) nicht seines *Liebesmangels* (*Luthardt*); denn diess würde bei ihnen den *Glauben* an die Wirklichkeit der Blindenheilung voraussetzen, was aber nach Kap. 9. nicht anzunehmen ist.

V. 39 f. Maria ist bei dem Geheiss ἄρατε τ. λίθον in schweigender Hingabe geblieben. Bei *Martha* aber, nach ihrer praktischen Richtung, macht jenes Geheiss einen *erschreckenden* Eindruck. Der natürliche Horror des schwesterlichen Herzens (daher ἡ ἀδελφὴ τοῦ τετελ.) sträubt sich dagegen und will den Anblick des in Verwesung übergehenden Leichnams des geliebten Bruders (denn daraus, dass er 4 Tage gelegen, *schliesst* sie, er rieche schon) abgewendet sehen; denn ihr früherer Gedanke an eine mögliche Erweckung V. 22. war durch die Aeusserungen Jesu V. 23—26., wie er nur momentan aufgestiegen war, in den Glauben an den Todtenerweckenden und Belebenden überhaupt aufgegangen, durch welchen ja auch der geliebte Todte lebe (V. 26.). So *erwartete* sie *jetzt* die *Erweckung* nicht mehr, nicht in Unglauben, sondern vermöge der höhern Richtung, welche ihr Glaube durch Christum empfangen hatte. — Die *Einbalsamirung* (Beräucherung, Einreibung und Bewickelung mit Specereien, auch Salbung 12, 7.) muss *nicht* statt gefunden haben; sonst hätte Martha nicht so schliessen können. Diese Unterlassung mag irgend eine uns unbekannte Ursache gehabt haben; die Vermuthung aber, dass die Schwestern die Einbalsamirung noch *vorgehabt*, ist wegen des ἤδη ὄζει unzulässig. — τεταρταῖος) nämlich als Begrabener. S. *Wetst.* u. *Kühner* II. p. 383. Vrgl. Xen. Anab. 6, 4, 9.: ἤδη γὰρ ἦσαν πεμπταῖοι (todt). — Die sanfte Zurechtweisung V. 40. bezieht sich auf V. 23 ff., und mit Recht, da durch das V. 23. im Sinne Jesu verheissene ἀναστ. geschehen sollte, was er V. 4. von der Verherrlichung Gottes gesagt hatte. Von der Bedingung aber ἐὰν πιστευσ. (deren Forderung in V. 25 f. gelegen) war das Factum selbst abhängig; *ungläubigen* Schwestern hätte er den Todten so wenig wiedergegeben wie einem ungläubigen Jairus sein Kind (Luk. 8, 50.), und der Wittwe zu Nain, wenn sie sich zu seinem Mitleid und zu dem μὴ κλαῖε (Luk. 7, 13.) ungläubig verhalten hätte, ihren Sohn.

V. 41 f. Jesus *weiss*, dass sein schon vorher in der Stille gethanes Gebet, dass Gott ihn den Lazar. erwecken lassen möge, erhört sei, und *dankt* Gott dafür, so dass also das Bitt- und Dankgebet nicht als Eins zu denken ist (*Merz* in d. Würtemb. Stud. 1844. p. 65.). Doch nicht deshalb, weil ihm diese Erhörung unerwartet und unvermuthet gekommen wäre, will er dieses Dankgebet gesprochen haben (εἶπον); nein, Er für seine Person (ἐγώ) wusste, schon als er Gott in der Stille bat, dass dieser allezeit ihn

erhöre; aber um der Volksmenge willen u. s. w. — Man hat an V. 42. Anstoss genommen, und ihn entweder für *unächt* gehalten (*Dieffenbach* in *Bertholdt's* krit. Journ. V. 1. p. 8.), oder für *Reflexion des Evangelisten*, der diess „Schaugebet" (*Weisse*) oder gar „Scheingebet" (*Baur*) im apologetischen Interesse für die Geschichte (*de Wette*, s. dagegen *Brückn.*) oder für die Gottheit Christi (*Strauss*) dem Herrn in den Mund gelegt habe. Aber grade der Vertrauteste des Vaters mag auch im Gebete reflectiren, wenn seine Reflexion an Gott gerichtet und Gebet *ist*. Das gegentheilige Urtheil legt einen willkürlichen Maassstab an. Auch würde Joh. nach *seiner* Reflexion statt διὰ τ. ὄχλον gesagt haben: διὰ τοὺς Ἰουδαίους. Vrgl. V. 45. — εἶπον) wie 6, 36.: *will ich es gesagt haben*, nämlich das εὐχαριστῶ σοι etc. — σύ) du und kein Anderer. Davon sollen sie dadurch überzeugt werden, dass sie aus meinem Danksagen gewahr werden, wie *mein* Wirken in *Deiner* Kraft geschieht, in völliger Siegesgewissheit *Deiner* Sendung.

V. 43 f. *Mit starker Stimme schrie er*, — diess das kräftige Medium, wodurch er seine Wunderkraft wirken liess. — Das δεῦρο ἔξω (*hier heraus! huc foras!* ohne Verbum, vrgl. Hom. Od. ϑ, 292. Plat. Pol. 4. p. 445. D. 5. p. 477. D. *Stallb.* ad Plat. Apol. p. 64. Goth. ed. 3.) involvirt den Auferweckungsruf selbst. Nicht ein ἐγεῖρου oder ἐγέρϑητι (wie bei der Tochter des Jairus und beim Jüngling zu Nain Luk. 8, 54. 7, 15.) rief hier Jesus, weil sich bei einem schon *in der Gruft* befindlichen Todten das δεῦρο ἔξω am natürlichsten darbot. — δεδεμ. τ. πόδ. κ. τ. χεῖρ. κειρίαις) wird von *Basil.* (ϑαύμαζε ϑαῦμα ἐν ϑαύματι), *Chrys.*, *Euth. Zig.*, *Augustin.*, *Rupert.*, *Aret.*, *Lightf.*, *Lampe* u. M. als *neues Wundermoment* betrachtet, wozu man auch noch die Verhüllung des Gesichtes zieht. Willkürliche Verunstaltung in's Apokryphische. Zur Vermeidung dessen ist aber der Aor. ἐξῆλϑε nicht *de conatu* zu deuten (so sprachwidrig *Kuinoel*), auch nicht anzunehmen, jedes Glied sei *besonders* gewickelt gewesen, wie die *Aegyptische* Art war (so *Tholuck*, *Olsh.*, *de Wette*, *B. Crus.*, *Maier*), sondern: die Umwindung, welche noch dazu keine Specereien zu halten hatte (V. 39.), konnte, vom Kopfe bis zu den Füssen über dem Sindon, in welchen die Leiche geschlagen war, den ganzen Körper umschlingend (s. *Jahn* Arch. I. 2. p. 424.), lose und locker genug sein, um, durch die Bewegungen des Belebten erweitert, diesem das Herauskommen zu ermöglichen. Die völlige Befreiung ward erst durch das befolgte λύσατε αὐτόν hergestellt. — κειρία,

Gurt, Binde, nur hier im N. T., aber s. Prov. 7, 16. Aristoph. Av. 816. Plut. Alc. 16. — καὶ ἡ ὄψις (*Gesicht, Antlitz,* nicht: *Stirn*) αὐτοῦ σουδ. περιεδ. fügt das letzte Stück des völligen Leichen-Habitus noch besonders hinzu, nicht im Participial-Ausdruck (*Kühner* II. p. 423.). — ἄφετε ὑπάγειν) „Abeat domum. Noluit Christus cum eo ire, ne quasi in triumphum ducere videretur", *Grot.* Zum Ausdruck vrgl. 18, 8.

Ueber die Geschichte der Auferweckung des Lazar. ist zu merken: 1) Die Annahme eines *Scheintodes* (*Paulus, Gabler* in s. Journ. f. auserl. theol. Lit. III. p. 235 ff., *Ammon* L. J. III. p. 128., *Kern* in d. Tüb. Zeitschr. 1839. 1. p. 182. *Schweizer* p. 153 ff.) streitet entschieden gegen die Darstellung und Tendenz des durch sinnige Zartheit, Sicherheit u. Wahrheit ausgezeichneten Berichts und gegen den Charakter Jesu selbst. 2) Die *Auflösung* der Geschichte in ein wunderliches *Missverständniss,* wornach entweder ein Gespräch Christi mit den beiden Frauen bei dem Tode des Lazar. über die Auferstehung zur Wundererzählung ausgebildet (*Weisse* II. p. 260 ff.), oder diese mit der Erweckungsgeschichte des (scheintodten) Jünglings zu *Nain* (welches eine Abkürzung des Namens *Bethanien* sei) verwechselt worden (*Gfrörer* Heiligth. u. Wahrh. p. 311 ff.), ist voller Gewaltsamkeit, und mit der Aechtheit des Evang. absolut unvereinbar. 3) Die völlige *Vernichtung* der Geschichte zu einem *Mythus* (*Strauss*) ist eine Consequenz von Voraussetzungen, welche grade bei dieser so ausführlichen und einzigartigen Darstellung*) die Spitze der Kühnheit u. des Machtspruchs erreichen, und erst in Missdeutungen einzelner Züge nach einer Stütze suchen müssen. 4) Die *Subjectivirung* des Facti, wornach es eine vom Schriftsteller selbst gebildete **) Form zur Darstellung der Idee von der δόξα Christi

---

*) *Ewald* Gesch. Chr. p. 359.: „Keine Erzählung dieses Ap. durchwallt eine so tiefe Gluth und springende Lebendigkeit der Darstellung, als eben diese, wo er es unternimmt, das Zittern dieses Lebens um das Leben des Freundes, seinen Kampf mit den Finsternissen der Welt auch hierin, und seine dennoch Alles überragende, von vorn bis zuletzt ungetrübte Siegesruhe und Siegesfreudigkeit in einem grossen Bilde zu zeichnen."

**) Dieses Selbstgebilde soll nach *Baur* p. 247. eine Steigerung der synoptischen Todtenerweckungen sein, „der Superlativ zu den unteren Graden, auf welchen die Synoptiker stehen bleiben." Der Name Lazarus sei sinnig aus der Parabel Luk. 16. entnommen. Der wesentliche Inhalt der Erzählung sei V. 25., alles Andere sei unwesentliche Form.

sein soll (*Baur* p. 191 ff.), welche sich erst dann recht zu erkennen gebe, wenn sie sich auch in ihrer den Tod negirenden Macht bethätige, macht aus dem Wunder der Geschichte ein Wunder der Production des zweiten Jahrhunderts, eine Schöpfung der Idee in einer Zeit, welche die Bedingungen zu ganz anderen Erzeugnissen in sich trug. Grade die *künstlerische* Darstellung, welche im Berichte dieses letzten und grössten Wunders des Evangel. am vollendetsten hervortritt, ist nur aus der eigenen tiefen und theilnehmenden Erinnerung begreiflich, welche die Wahrheit und Wirklichkeit des Hergangs mit ganz besonderer Lebendigkeit und Treue und Begeisterung auch in ihren feinsten Zügen bewahrt und gepflegt hatte. Keine Erzählung des N. T. trägt so vollendet das Gepräge des Gegentheils späterer Dichtung. Aber bei keiner war auch die Gluth der Hoffnung auf die Messianische Vollendung so unmittelbar wirksam, um jeden Zug der Erinnerung zu erhalten und zu beleben. 5) Befremdend erscheint zwar, *dass die Synoptiker von der Erweckung des Lazar. schweigen*, da dieselbe an sich so überzeugungsmächtig *), und auf die letzte Entwickelung des Lebens Jesu so einflussreich war. Allein diess ist nicht unerklärlich (*Brückn.*), sondern hängt mit der ganzen unterscheidenden Eigenthümlichkeit des Joh. zusammen, und das gegen *diesen* gebrauchte argumentum e silentio müsste, die Aechtheit des Evangel. zugestanden, vielmehr gegen die Synoptiker sich kehren, wenn ihr Schweigen nur als die Folge ihrer Unbekanntschaft mit der Geschichte (*Lücke, de Wette, Baur*) begreiflich wäre. Begreiflich aber ist dieses Schweigen, zwar nicht aus der Annahme schonender Rücksichtsnahme auf die Bethanische Familie (*Epiphan.*, *Grot.*, *Wetst.* z. 12, 10., *Herder*, *Schulthess*, *Olsh.*, so auch, mit ausmalender Phantasie, *Lange* L. J. II. 2. p. 1133 f.), womit man etwas dem Sinn und Geist jener ersten Christenzeit Zuwiderlaufendes, und zwar ganz willkürlich setzt, wohl aber daraus, dass die Synoptiker einen dermaassen begränzten Kreis ihrer Berichte inne halten, dass sie, bevor sie mit dem Einzuge Christi in Jerus. (Matth. 21. u. Parall.) den Schauplatz der letzten Entwickelung eröffnen, von der Wirksamkeit des Herrn in der Hauptstadt und dessen nächster Umgebung nichts aufge-

*) Bekannt ist, was selbst *Spinoza* (nach *Baile* Dict.) gestanden haben soll: „que s'il eût pu se persuader la resurrection de Lazare, il auroit brisé en pièces tout son système, il auroit embrassé sans répugnance la foi ordinaire des Chrétiens.“

nommen haben, sondern sich bis dahin lediglich auf die Galiläische und überhaupt von Jerus. entferntere Thätigkeit Jesu beschränken (das geographisch nächste Wunderwerk ist noch die Blindenheilung zu Jericho Matth. 20, 29 ff.). Diess ist, wie ihre Evangelien thatsächlich beweisen, das *bemessene Gebiet*, auf welches sich die ältere evangelische Geschichtschreibung beschränkte, und dieses Gebiet schloss die Galiläischen Todtenerweckungen *ein*, aber die des Lazarus *aus*, wie hingegen umgekehrt Johannes, aus den verschiedenen Classen von Wundern Eins auswählend, von den Todtenerweckungen nicht eine Galiläische, sondern diejenige erkor, welche jenseit jenes ältern Geschichtsschauplatzes lag und auf's Engste mit dem letzten grossen Ablauf der Geschichte zusammenhing. So hat er allerdings einen wesentlichen Mangel der ältern evangelischen Erzählung ergänzt. Die bei den Synoptikern zweifellos anzunehmende Bekanntschaft mit der Auferweckung des Lazarus lässt ihr Schweigen vor dieser nicht als unverantwortlich (Einwurf *Baur's*) erscheinen, sondern eben nur als Consequenz der Schranke, welche sich jene ältere evangelische Geschichtschreibung gesteckt hatte. 6) Dass bei der Anklage und Verurtheilung Jesu kein Gebrauch von diesem Wunder gemacht wurde, weder gegen noch für ihn (von *Strauss* und besonders von *Weisse* urgirt), kann nicht gegen die Geschichtlichkeit desselben zeugen, da die Juden klug genug waren, ihrer Criminal-Klage die *politische* Natur zu geben, da die Jünger nicht für Jesum eintreten *konnten*, er selbst auf eine nähere Selbstvertheidigung sich nicht einlassen *wollte*, Pilatus aber als Richter, wenn er auch von der That gehört und sich dafür interessirt hätte, doch nicht befugt war, sie in die Untersuchung hineinzuziehen, da man sie weder als Begründung noch als Widerlegung des Klagepunkts vorgebracht hatte. 7) Die Unmöglichkeit einer wirklichen Todtenerweckung ist relativ, nicht absolut (wie Jesu eigene Auferstehung zeigt), und kann einen aprioristischen Gegenbeweis, auch abgesehen davon, dass das ἤδη ὄζει nur auf einem Schlusse beruht, nicht abgeben, wo, wie hier, der Wirkende der Träger der *göttlichen* ζωή ist.

V. 45 f. Diess Ereigniss hat einen überwältigenden Eindruck auf die Opposition, auf die Ἰουδαῖοι gemacht. Viele von ihnen, die nämlich, welche zur Maria gekommen waren und die That Jesu gesehen hatten, wurden gläubig an ihn. Etliche aber von ihnen (von diesen Gläubiggewordenen) gingen hinweg (von der Stelle des Wunderwerks)

zu den Pharisäern, und sagten ihnen u. s. w., — also in *wohlmeinendem* Sinne, um sie über die That in die rechte Kenntniss zu setzen und ihnen das Wunder zu bezeugen (vrgl. *Orig.*). Die *gewöhnliche* Fassung findet hier *zwei Theile der zur Maria gekommenen* Ἰουδαῖοι; viele von ihnen seien *gläubig* geworden, Etliche aber *ungläubig* geblieben, und diese hätten Jesum in böslicher Absicht (als Goeten, meint *Euth. Zig.*; als Sacrilegus, der den Leichnam ausgegraben, meinte *Theophyl.*; als *gefährlichen Menschen*, meinten die Meisten) denuntiirt, oder auch nur in der Absicht die That mitgetheilt, um sich ein Urtheil darüber zu erholen (*Luthardt*). Der Irrthum dieser Fassung liegt in der Nichtbeachtung dessen, dass Joh. nicht geschrieben hat: τῶν ἐλθόντων etc., sondern οἱ ἐλθόντες etc., so dass ἐκ τῶν Ἰουδαίων *generell* ist, von den Ἰουδαίοις *überhaupt*, und οἱ ἐλθόντες (*ii, qui* etc.) die πολλοί *näher bestimmt*, für τινές V. 26. aber nun keine *anderen*, *nicht* gläubig Gewordene, übrig bleiben, da ἀπῆλθον anzeigt, dass sie *vom Platze weg* zu den Pharis. gingen, im Vorigen aber nur *zur Maria gekommene* Juden erwähnt sind.

V. 47 f. Jetzt, da Jesus selbst nach dem Zeugniss der früheren Oppositionellen sogar einen Todten erweckt hat, wird den Pharisäern die Sache doch zu arg, um ein längeres Zusehen ohne entscheidendes Einschreiten zu gestatten. Eine Sitzung des Sanhedrin wird veranlasst und gehalten. — τί ποιοῦμεν) *was thun wir?* Der *Indicat.* ist gesetzt (s. *Stallb.* ad Plat. Symp. p. 176. A.); denn dass *bestimmt* etwas geschehen müsse, war unzweifelhaft. Vrgl. Act. 4, 15 f. — ὅτι) das einfache *da*, als *Grund*angabe der Frage. — οὗτος ὁ ἄνθρ.) verächtlich. — οὕτω) ohne dass eingeschritten wird. — καὶ ἐλεύσονται etc.) so fürchten sie nach der *politisch*-Messianischen Vorstellung. Vrgl. 6, 15. Und sie fürchten es *wirklich* (gegen *Strauss*, *Weisse*, welche hier eine Erdichtung sehen), sie spiegeln sich's auch nicht blos vor (*Luthardt*), weil sich ihre Combination nothwendig nach dem *Volksbegriffe* vom Messias gestalten musste und nach den Wirkungen, welche dieser Begriff auf die Masse hervorbringen werde (Aufruhr u. s. w.). — ἀροῦσιν) *wegnehmen* werden sie (*tollent*, *Vulg.*), nicht gleich ἀπολέσουσιν (*Euth. Zig.*, *Beza*, *Grot.*, *Lücke*, *de Wette* u. M.), was zu dem egoistischen Sinne, der die Entziehung der *eigenen Macht* besorgt, weniger passt. Gut *Nonnus:* ἀφαρπάξουσι. — ἡμῶν) dem Ῥωμαῖοι correlat, *mit dem Nachdrucke des Egoismus* vorangestellt, doch nicht als Genit. der Trennung (*von uns weg*),

da ein solcher bei *αἴρω* nur poetisch ist (*Kühner* II. p. 160.), sondern: *nehmen werden sie uns* die Stätte. Vrgl. z. V. 32. — τὸν τόπον) ist lediglich aus dem nachdrücklichen ἡμῶν zu bestimmen: *unsere Stätte*, d. i. die heilige *Stadt* (*Chrys.*), die Residenz des Sanhedrin und der ganzen Hierarchie. Daher weder: *das Land* (so die Meisten), noch: der *Tempel* (*Maldonat.*, *Lücke, de Wette, Maier*, *B. Crus.*), Letzteres ist weder durch Act. 6, 13. noch durch 2. Makk. 5, 19. zu belegen. Die Sanhedristen besorgen, es würden die Römer (die ja die hierarchische Verfassung der Juden und das geistlich bürgerliche Regiment des Sanhedrin grossen Theils noch belassen hatten) in Jerusalem, welches sie *die ihnen gehörige Stätte* nennen, einrücken, und die Stadt sowohl als auch das Volk, welches sie als *die ihnen gehörige Nation* bezeichnen, der Macht des Sanhedrin, weil er so schlecht Ordnung zu halten wisse, entnehmen.

V. 49 f. Kaiaphas aber löst diese Frage der Rathlosigkeit, wegen letzterer die Collegen tadelnd, da die zu ergreifende Maassnahme von den Verhältnissen klar an die Hand gegeben sei. — εἷς τις) *unus quidam*. Vrgl. Mark. 14, 47. 51. al. *Bernhardy* p. 442. — Καϊάφας) s. z. Matth. 26, 3. Luk. 3, 2. p. 243. — τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου) *in jenem Jahre*, Genit. der Zeitbestimmung. S. *Kühner* II. p. 178 f. Die Vor- und Folgezeit wird unberücksichtigt gelassen, aber auch nicht verneint, sondern eben nur *jenes merkwürdige Jahr* hervorgehoben. Die Meinung von einem jährlichen *Wechsel* des Amtes lässt sich (gegen *Bretschn.*, *Strauss*) selbst einem Pseudo-Johannes bei seiner sonstigen Bekanntschaft mit den Jüdischen Verhältnissen nicht zutrauen; die Annahme einer nach Privat-Uebereinkunft geschehenen abwechselnden Amtirung des *Hannas* und Kaiaphas (vrgl. z. Luk. l. l.; so *Baur*, diese Ansicht dem Pseudojohannes leihend, u. *Maier*) ist so rein willkürlich (s. *Bleek* p. 257.), wie die angenommene Hindeutung auf die wechselnden *Asiarchen* (*Gfrörer*). — ὑμεῖς) ihr Leute. — οὐκ οἴδατε οὐδέν) dass ihr noch fragen könnet; τί ποιοῦμεν. — οὐδὲ διαλογ.) *noch überleget ihr* (διαλογ. stärker als λογ.), *dass*. ἡμῖν) uns Sanhedristen. — ἵνα) wie Matth. 18, 6.: *es ist uns dienlich* (nämlich diese Sachlage), *damit*. Vrgl. 16, 7. — ὑπέρ) *in commodum*, dass es vor dem Verderben bewahrt werde. — ἀπόληται) durch Unterjochung und Aufhebung der nationalen selbstständigen Existenz. — Beachte den Wechsel von ἔθνος (das Volk als *Nation*) und λαός (d. V. als *Masse*). — Der Grundsatz selbst, welcher an sich sittlich und edel

da ihm jener Beschluss des hohen Raths, sei es durch Nikodemus, sei es sonst wie, bekannt geworden war (οὖν), vom Verkehr mit der Jüdischen Opposition zurück, und begab sich in das abgelegene Städtchen *Ephraim*, nach Euseb. 8 Millien, nach Hieron. 20 Millien (so auch *Ritter* XV. p. 465. XVI. p. 531 ff.) nördlich von Jerus., in Judäa. — εἰς τ. χώραν etc.) Er entfernte sich *in das Land* (Gegensatz Jerusalem's, der Hauptstadt); dann eine nähere Bestimmung, wohin er sich zurückzog, nämlich: *nahe der Wüste;* und endlich bestimmte Angabe des Ortes: *nach einer Ephraim genannten Stadt.* Zu χώρα vrgl. Plat. Legg. 5. p. 745. C. 7. p. 817. A.

V. 55. Ἦν δὲ ἐγγ. τ. πάσχα τ. Ἰ.) Vrgl. 2, 13. 6, 4. — ἐκ τῆς χώρας) wie V. 54., also: *aus dem Lande* (Gegensatz gegen Jerus.) nicht: *aus jener Gegend* (*Grot.*, *Beng.*, *Olsh.*). — ἵνα ἁγνίσ. ἑαυτ.) bezieht sich auf die gesetzlichen, nach den Graden der levitischen Verunreinigungen sehr verschiedenen Reinigungsgebräuche (Waschungen, Opfer u. a.), welche man vor Anfang des Festes vollendete, um dasselbe gesetzlich rein feiern zu können (Num. 9, 10. 2. Chron. 30, 17 f. al.). Man pilgerte deshalb je nach dem Bedürfniss zeitig *vor* dem Feste. S. *Lightf.* p. 1078. u. *Lampe.*

V. 56. Die Leute haben durch das Aufsehen, welches Jesus bereits so vielfach erregt hatte, und durch den Erlass ihrer geistlichen Oberen gegen ihn ein lebhaftes Interesse daran gewonnen, ob er es wagen werde, wie früherhin zum Feste zu kommen. Ihre *Frage* ist eine *Doppelfrage: Was dünket euch?* (dünket auch,) *dass er gewisslich nicht kommen wird?* Da er mit Keinem von ihnen gepilgert, und noch nicht da ist, so wird unter ihnen sein Kommen stark *bezweifelt. Lücke:* was dünket euch (in Bezug darauf,) *dass* er nicht u. s. w. So würde aber das Nichtkommen schon als *gewiss* vorausgesetzt, was zu früh wäre. Die Fassung: dass er nicht *gekommen ist* (*Erasm.*, *Castal.*, *Paulus* u. M.), ist grammatisch falsch. *Hartung's* angeführte Stellen (Partikell. II. p. 156.) gehören nicht hieher. — *Auf dem Tempelplatze stehend* verhandelt man die Frage, weil man hier sein Auftreten zu erwarten gehabt hätte.

V. 57. Mit dem erläuternden δέ wird nun der besondere Umstand beigebracht, *weshalb* man sein Kommen so sehr bezweifelte. — δεδώκεισαν) nachdrücklich voran. Bereits erschienen war das Decret. — ἵνα) *Zweck* und

somit Inhalt der ἐντολή des Sanhedrin, deren Erlass als Frucht der Session V. 47 ff. zu denken ist. Vrgl. V. 53.

Kap. XII.

V. 1. ὁ τεθνηκώς) fehlt bei B. L. X. Verss. Eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Aber jene Zeugen sind um so weniger durchschlagend, als das Wort vor ὃν ἤγ. ἐκ νεκρ. ὁ Ἰ. völlig überflüssig erschien, und daher leicht übergangen ward. — V. 2. ἀνακ. σὺν αὐτῷ) *Elz.*: συνανακ αὐτῷ, gegen entscheidende Zeugen. — V. 4. Statt Ἰούδ. Σίμ. Ἰσκαρ. hat *Tisch.* blos ὁ Ἰσκαρ., und zwar vor εἷς. Nur nach B., aber durch 6, 71. 13, 2. 26. begünstiget. — V. 6. εἶχεν καὶ) B. D. K. L. Q. X. Minusk. Copt. Vulg. al. Or.: ἔχων. So *Tisch.* Stylistische Nachhülfe. — V. 7. εἰς τ. ἡμέρ. τ. ἐνταφ. μ. τετήρ.) *Lachm.* u. *Tisch.*: ἵνα εἰς τ. ἡμέρ. τ. ἐνταφ. μου τηρήσῃ. So B. D. K. L. Q. X. Minusk. Ar. Copt. Vulg. al. u. Väter. Richtig; unverstanden wurden die Worte nach dem Gedanken der Parallelen, besonders Mark. 14, 8., geändert. — V. 8. fehlt ganz bei D., und hätte den Verdacht, aus Matth. 26, 11. Mark. 14, 7. eingekommen zu sein, wenn er *vor* ἄφετε etc. stände, und die charakteristische Wortstellung wie bei den Synoptikern (πάντοτε voran) hätte. — V. 13. ἔκραζον) *Lachm.* u. *Tisch.*: ἐκραύγαζον, nach überwiegenden Zeugen. Die Recepta ist aus Matth. u. Mark. — V. 15. θύγατερ) θυγάτηρ (*Lachm.*, *Tisch.*) ist so entschieden bezeugt, dass der an sich schon sich leicht eindrängende Vocativ aus LXX. Zach. 9, 9. herzuleiten ist. — V. 17. ὅτι) Die Zeugen sind zwischen ὅτι und ὅτε sehr getheilt. Beides ist stark testirt, aber ὅτι, welches auch *Lachm.* u. *Tisch.* haben, vorzuziehen; es ward, weil mechanisch zum Vorherigen ὁ ὢν μετ' αὐτοῦ gezogen, in ὅτε verwandelt. — V. 22. καὶ πάλιν) *Lachm.* u. *Tisch.*: ἔρχεται, und dann vor λέγουσιν: καί. Die Recepta gründet sich vornehmlich auf D., welcher jedoch statt καὶ πάλιν blos πάλιν hat. Die Lesart von *Lachm.* beruht auf A. B. L., und ist bei dieser grössern Bezeugung vorzuziehen, zumal da, wenn man das *Verb.* glossematisch beigeschrieben hätte, wohl nicht ἔρχεται, sondern ἔρχονται gesetzt worden wäre. Man schrieb aber zu dem wiederholten ἔρχεται das näherbestimmende πάλιν zu, und als dieses das Verb. verdrängt hatte, fiel auch das καί vor λέγουσιν als structurstörend hinweg. — V. 26. ἐάν τις) *Elz.*: καὶ ἐάν τις, gegen so erhebliche Zeugen, dass καί mit Recht schon von *Griesb.* getilgt ist. — V. 30. Die Stellung ἡ φωνὴ αὕτη (*Lachm.*, *Tisch.*) ist entschieden beglaubigt. — V. 35. ἐν ὑμῖν) *Elz.*: μεθ' ὑμῶν, gegen überwiegende Zeugen. Interpretament. — V. 35. 36. Statt

ἕως haben *Lachm.* u. *Tisch.* beides Mal ὡς, und zwar nach der entscheidenden Bezeugung von A. B. D. K. L. X. Minusk. Verss. Cyr. Did. Das erste ἕως entstand durch den Endbuchstaben des vorhergehenden περιπατεῖτε um so leichter, je näher eine Erinnerung an 9, 4. dabei lag. Das zweite ἕως folgte dann von selbst, hat jedoch einige Zeugen mehr als das erste. — V. 40. ἐπιστραφ.) *Lachm.* u. *Tisch.*: στραφ., nach B. D. Minusk. Das Compos. ist aus LXX. Jes. 6, 10. (daher auch viele Zeugen ἐπιστρέψωσιν haben). Dagegen ist ἰάσομαι (so *Lachm.* u. *Tisch.*) statt ἰάσωμαι durch fast alle Majuskeln *) so entschieden testirt, dass es nicht aus den LXX. herzuleiten, sondern der Conjunct. als Conformation nach dem Vorhergehenden anzusehen ist. — V. 41. ὅτε) A. B. L. M. X. Minusk. Copt. Sahid. Epiph.: ὅτι. So *Lachm.* u. *Tisch.* Richtig; ὅτι ward nicht verstanden. — V. 47. καὶ μὴ πιστεύσῃ) *Lachm.* u. *Tisch.*: κ. μ. φυλάξῃ, nach überwiegenden Zeugen, und richtig; denn πιστ. ist offenbar aus dem Vorherigen (V. 44. 46.) geflossen. Die Weglassung des μή bei D. u. Codd. It. erklärt sich aus der scheinbaren Paradoxie der Sentenz.

V. 1 f. Οὖν ist das einfach *wiederaufnehmende*, durch welches die Erzählung auf *Jesum*, den sie mit 11, 55. verlassen hat, *zurückkehrt*. Eine Folgerung aus 11, 57. anzunehmen, so dass man Jesum entweder seiner Sicherheit, oder der Nähe Jerusalem's wegen (*Luthardt*: „so bewusst und frei ging er dem Tode entgegen") nach Bethanien gehen lässt, hat im Texte keine Andeutung. — πρὸ ἓξ ἡμ. τοῦ π.) *sechs Tage vor dem Passah.* Vrgl. z. 11, 18. Zur *Berechnung* der sechs Tage ist zu beachten, dass, da der 14. Nisan, an dessen Abend das Passahmahl gehalten wurde, schon ganz zum Feste gezählt zu werden pflegte (s. z. Matth. 26, 17.), als der *erste* Tag vor dem Passah am natürlichsten der 13. Nisan anzunehmen ist, mithin als der *sechste*: der 8. Nisan, d. i., da der 14. Nisan, an welchem Jesus nach Joh. starb, ein *Freitag* war: der *Sonnabend* vor Ostern. So auch *Ewald* Gesch. Chr. p. 379. Nach den *Synoptikern* aber, weil diese den 14. Nisan einen Donnerstag sein lassen, wäre es der *Freitag* vor Ostern gewesen **). Gegen jene Annahme des *Sonnabends* als An-

---

*) Ob B. den Conjunct. habe, ist zweifelhaft; *de Muralto* hat ἰάσωμαι.

**) wie auch *Wieseler* u. M. annehmen, welche den Bericht des Joh. hinsichtlich des Todestages Jesu als übereinstimmend mit dem der Synoptiker ansehen.

kunftstages ist das Gesetz des Sabbathsweges kein Hinderniss (gegen *Grot.*, *Tholuck*, *Wieseler* u. M.), da weder erhellt, *von wo aus* Jesus an jenem Tage gegangen, noch ob er nicht etwa den Abend nach Beendigung des Sabbaths den Weg gemacht. *Andere*, den 14. Nisan als den ersten Tag vor Ostern rechnend, betrachten den 9. Nisan als Ankunftstag *). Noch *Andere*, sogar den 15. Nisan mitzählend, bekommen den 10. Nisan (Montag) heraus; so *Hilgenf.* u. *Baur*, wobei man das doppelte Interesse hat, den Monatstag der Auswahl des Passahlammes (Ex. 12, 3.) und den Wochentag, welcher die christliche Osterwoche eröffnete, zu gewinnen, aus dieser Chronologie aber das secundäre Verhältniss unsers Evang., zu den synoptischen nachzuweisen. — ὅπου ἦν Λάζαρος etc.) wegen der grossen Wichtigkeit der Sache zugesetzt. — ἐποίησαν) nämlich die Familie des Lazarus, was aus dem folgenden κ. ἡ Μ. διηκ. erhellt **). Ueber diese und die sonstigen Verschiedenheiten von der Salbungsgeschichte Matth. 26, 6 ff. Mark. 14, 3 ff., welche aber die Identität der Begebenheit nicht aufheben, s. z. Matth. 26, 6 ff. Die Eigenthümlichkeit des Johann. Berichts ist in der Augenzeugenschaft des Verfassers begründet, wird aber von *Baur* p. 256 ff. auf ein eklektisches und eigenmächtiges Verfahren aus ideellem Gesichtspunkte zurückgeführt, vrgl. auch *Hilgenf.*

V. 3 f. Die *grosse Quantität* der Salbe (12 Unzen) aus Extravaganz der Liebe zu erklären (*Olsh.*), ist willkürlich und unnöthig. Maria hat nicht *mit*, sondern *von* dem Pfunde (vrgl. z. V. 7.) gesalbt. — Ueber πιστικός ***) s.

*) Dieser müsste also nach der Berechnung, welche für den 8. Nisan den Sonnabend ergab, der *Sonntag* gewesen sein (*Hase*, *de Wette*). Hält man aber dafür, dass Joh. den Todestag nicht verschieden von den Synoptikern bestimme, so kommt, vom Donnerstag, den 14. Nisan, einschliessl. zurückgerechnet, der *Sonnabend* heraus (*Wichelhaus* u. M.), Als den 9. Nisan bestimmt übrigens den Ankunftstag in Bethanien ausdrücklich schon *Theophyl.*, neuerlich *Lücke* u. M.

**) Dass dieses Mahl noch an demselben Tage zu denken sei, ergiebt sich daraus, dass erst V. 12. das ἐπαύριον folgt (gegen *Wichelh.* p. 153 f.). Der Sabbath steht nicht entgegen, da die zum Mahle etwa nöthig gewesenen Vorarbeiten bereits am Vortage geschehen sein konnten, wenn die Familie, was anzunehmen nahe genug liegt, wusste, dass Jesus komme.

***) Wenn sich Joh. dieses Wort aus Markus angeeignet hat — was bei der Seltsamkeit desselben wahrscheinlich ist und ganz unwillkürlich geschehen sein kann — so zeigt diess noch keine schriftstellerische Abhängigkeit.

z. Mark. p. 162. — πολυτίμου) ob zu μύρου oder νάρδου πιστ. gehörig, beruht auf sich. — τοὺς πόδας αὐτοῦ) wegen der Correlation zu ταῖς θριξὶν αὐτῆς wiederholt, zur Hervorhebung der grossen Liebe: mit ihren *Haaren* seine *Füsse*. — ἐκ τῆς ὀσμῆς) ἐκ *causal*. Vrgl. Matth. 23, 25. Apoc. 8, 5. Plat. Phaedr. p. 235. C. Dem. 581. 26. al. — ὁ μέλλων etc.) Die Aeusserung stand ja schon in psychologischem Zusammenhange mit diesem Verhängniss.

V. 5 f. Τριακοσίων) Mark. 14, 5. stellt die Klimax der Tradition durch ἐπάνω τριακ. dar. Die *Zahl*-Angabe selbst aber ist gewisslich ursprünglich, nicht das unbestimmte πολλοῦ des Matth. 26, 9. — πτωχοῖς) ohne Artik.: *armen Leuten*. — κ. τ. γλωσσ. εἶχε κ. τ. β. ἐβάστ.) giebt dem allgemeinen κλέπτης ἦν die historische Bestimmtheit. Er hatte den Kasten, die Schatulle (s. üb. γλωσσόκ. *Lobeck* ad Phryn. p. 98 f.) in Verwahrung, und trug das, was hineingeworfen ward, weg, d. i. er *entwendete* es. Diese nähere Sinnbestimmung des βαστάζειν, *auferre* (20, 15. Matth. 8, 17. Polyb. 1, 48, 2. al.), ergiebt der *Context*. S. *Krebs* Obss. p. 153. So *Orig.*, *Nonn.*, *Theophyl.*, *Corn. a Lap.*, *Kypke*, *Krebs* u. M. auch *Maier*. Der Artikel bedeutet nicht, dass er *alle* Einlagen weggenommen habe (Einwand gegen diese Fassung von *Lücke* u. M.), sondern geht auf die zu denkenden *einzelnen Fälle*, in denen das Eingelegte von ihm auf die Seite geschafft wurde. Die Erklärung *portabat* (*Vulg.*, *Luther*, *Beza* u. V. auch *Lücke*, *de Wette*, *B. Crus.*, *Luthardt*, *Wichelhaus*) ergiebt ein sich ganz von selbst verstehendes, tautologisches Moment. — Die βαλλόμενα waren Gaben der Freunde und Anhänger Jesu zur Subsistenz und mildthätigen Verwendung. Davon, dass die Jünger durch ihrer Hände Arbeit Erwerb getrieben (und das Erworbene eingelegt hätten), ja Jesus selbst (Mark. 6, 3.), findet sich während der Lehramtszeit Jesu keine Spur. — Die Frage, weshalb Jesus dem unredlichen Cassenführer die Casse nicht abgenommen habe, beantwortet sich freilich nicht dahin, dass er ihm jeden Vorwand des Verraths habe abschneiden wollen (*Ammon.*, *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.* u. M.), auch nicht dahin, dass Judas seine Diebereien bis vielleicht kurz vor dem Tode Jesu *unbemerkt* getrieben habe (*Lücke*), was mit dem höhern Wissen des Herrn 2, 25. unvereinbar wäre; sie steht vielmehr im engsten Zusammenhange mit der Frage, wie Jesus überhaupt den Judas als Jünger annehmen konnte, wobei lediglich auf ein *göttliches Verhängniss* zurückzugehen ist, Act. 1, 16. 2, 23. Vrgl. d. Anm. nach 6, 70 f.

V. 7 f. Nach der *Recepta* sagt Jesus: „Eine höhere Bestimmung hat sie mit dem Narden-Oele (αὐτό) erfüllt; *um mich heute damit* (zum Voraus) *einzubalsamiren, hat sie es* (nicht für die Armen hergegeben, sondern) *aufgehoben.*" Vrgl. z. Matth. 26, 12. Nach der aufzunehmenden Lesart von *Lachm.* aber (s. d. krit. Anm.): „Lass sie gewähren, *damit sie* (dieses Oel, wovon sie eben einen Theil zur Salbung meiner Füsse gebraucht hat, nicht für die Armen hergebe, sondern) *für den Tag meiner Einbalsamirung es aufbewahre.*" Sonach ist die ἡμέρα τοῦ ἐνταφ. der *wirkliche, bevorstehende* Einbalsamirungstag, wogegen nach der Recepta der gegenwärtige Tag der Fusssalbung *proleptisch* als der der Leichensalbung vorgestellt wäre. Der Gedanke der Recepta ist der der Synoptiker; der Johanneische hat die Präsumtion der Ursprünglichkeit, und bei der sinnigen Bedeutsamkeit beider ist doch der Johanneische dem Umstande, dass Maria *blos die Füsse* gesalbt hat, entsprechender. Der Umstand, dass hernachmals der Leichnam Jesu nicht wirklich von der Maria gesalbt worden, kann in einem so tief empfindungsreichen Spruch keinen Grund abgeben, die einfache Wortfassung zu verlassen. — τηρεῖν) ist contextmässig (vrgl. 2, 10.) im Gegensatz gegen ἐπράθη V. 5. zu erklären, nicht aber durch die ganz willkürliche Annahme, dass die Salbe von der Bestattung des Lazarus übrig geblieben sei (*Kuinoel* u. M.), und τηρήσῃ von der Vergangenheit zu verstehen: damit sie dieselbe *aufbewahrt habe* (*B. Crus.*), ist grammatisch falsch *). Nach *Ewald* ist τηρεῖν wie sonst von festlichen Gebräuchen (9, 16.) zu fassen: „*Lass sie, dass sie auf den Tag meiner Bestattung dieses so halte*", so dass Jesus diesen Tag schon so gut wie den Tag seiner Bestattung angesehen wissen wolle, wo solche Sitte sich zieme. Aber wegen τηρεῖν s. vorher; statt des unbestimmten αὐτό, *es*, aber würde man wenigstens τοῦτο erwarten müssen. — V. 8. Grund des mit ἵνα etc. Gesagten. — μεθ' ἑαυτῶν) in euerer eigenen Umgebung, so dass ihr ihnen Liebe erweisen könnet.

V. 9—11. Οὖν) da Jesus so in der Nähe sich aufhielt. — ἐκ τῶν Ἰουδαίων) auch hier (vrgl. z. 11, 19.)

*) Die Modification dieser Fassung bei *Luthardt:* „Lass sie in Ruhe darüber, dass sie die Salbe in der (wenn auch unbewussten) Absicht für mich aufbewahrt hat, um sie zur Vorausabbildung des Tages meiner Einbalsamirung aufzubewahren", — ist eine sprachliche Unmöglichkeit. Aehnlich aber *Beng.*

nicht indifferent von *Bewohnern Jerus.* (so *gewöhnlich* gefasst), sondern nach dem sollennen Sinne bei Joh.: von der *Jüdischen Opposition.* Sie kamen *nicht blos um Jesu willen*, um ihn weiter zu beobachten, sondern *um den Lazar. zu sehen*, und sich von seiner wirklichen und fortdauernden Wiederbelebung zu überzeugen. Da aber *Viele* von den Ἰουδαίοις um des Lazarus willen weggingen (aus Jerus.), und *gläubig* wurden an Jesum, rathschlagten die Oberpriester (nicht der ganze Sanhedrin, sondern der Theil, welcher die hierarchische Spitze desselben ausmachte), um auch den Lazar. zu tödten. — Wir haben also hier den Gegensatz, dass der Anblick des Lazarus Viele von der bisherigen Opposition zum Glauben überwältiget (vrgl. schon 11, 45.), und dass dagegen die äusserste Rechte der Hierarchie desto energischer zu reagiren gewillt ist. — ἦλθον) noch Sonnabend Abends und Sonntags. Der *Volks*zug geschah dann Sonntags (V. 12.). — οἱ ἀρχιερ.) Es lag ja im *hierarchischen* Interesse (nicht grade im *sadducäischen*, Act. 5, 17., wie *Lampe* meinte, da hier die Oberpriester *als solche* überhaupt, nicht nach ihrer etwaigen *Secten*-Richtung aufgeführt werden), auch den lebendigen Selbstzeugen, an welchem das Wunder geschehen, nicht blos den Wunderthäter selbst, aus dem Wege zu schaffen. So handelt die tyrannische Hierarchie consequent, um, wie sie meint, auch das Gedächtniss der Sache hinwegzuräumen. „Praeceps est malitia et semper ultra rapit", *Grot.* — ὑπῆγον) nicht: *sie fielen ab* (*Corn. a Lap.*, *Lampe, Paulus*), was ohne nähere Bestimmung nicht im Worte liegt, wohl aber: *sie gingen fort;* so viel Anziehungskraft hatte die Sache für sie, und dann *folgte* der Abfall.

V. 12 f. Τῇ ἐπαύρ.) nach dem V. 1. bezeichneten Tage, mithin Sonntags (*Palmarum*). — ὄχλ. πολ. etc.) also unbefangene Festpilger, nicht wieder Ἰουδαῖοι. — ἀκούσαντες) vielleicht von zurückgekehrten gläubig gewordenen Ἰουδαίοις V. 11. — τὰ βαΐα τ. φ.) Der *Artikel* τῶν enthält die Bestimmtheit (nicht τά): die Zweige der *dastehenden* Palmbäume. Zu βαΐον vrgl. 1. Makk. 13, 51. Symm. Cant. 7, 8. Der *Ausdruck:* die *Palmzweige der Palmen* ist wie οἰκοδεσπότης τῆς οἰκίας u. dergl. (*Lobeck* Paralip. p. 536 f.). Die *Sache selbst* hat übrigens mit einer Analogie des Lulab am Laubhüttenfeste (Lev. 23, 40.) nichts zu thun. Vrgl. aber 1. Makk. 13, 51. — ὡσαννά etc.) S. z. Matth. 21, 9. — βασιλεὺς τ. Ἰ. *ohne* Artikel (*Lachm.* hat ihn): Israel's *König* (nicht: *als* König Isr.).

V. 14 f. Εὑρὼν δὲ etc.) Die näheren Umstände über-

geht Joh., daher mit den Synoptikern (Matth. 21, 2 ff. Parall.) nicht in Widerspruch. — καθώς ἐστι γεγρ.) Zach. 9, 9. S. z. Matth. 21, 5. Joh. citirt sehr frei; daher die Weglassung der anderen prophetischen Prädicate (auch des πραῢς bei Matth.), weil er nur den Punkt des *Reitens auf dem jungen Esel* als Messianisches Kennzeichen im Auge hat.

V. 16. Das dreimalige nachdrückliche ταῦτα ist diess *Geschriebenstehende*. Dieses war zuerst, als nämlich durch den Einzug dasselbe erfüllt wurde, und bis zur Erhöhung Jesu, den Jüngern unerkannt geblieben nach seinem prophetischen Sinn; alsdann aber (durch Vermittelung des Paraklet, nicht blos durch spätere Reflexion, wie *de Wette* meinte) gedachten sie daran, dass *diess grade* von ihm geschrieben, und dass man eben nichts Anderes als *diess Geschriebenstehende* ihm gethan habe, nämlich durch Bereitung seines königlichen Einzugs, während er auf dem Esel ankam; sie erkannten das Verhältniss des Ausspruchs Zach. 9, 9. zum Factum des Einzugs als das des Typus zum Antitypus. Vrgl. *Düsterdieck* de rei prophet. natura ethica p. 78. — ἐπ' αὐτῷ) *auf ihn*. S. *Bernhardy* p. 249.

V. 17 f. Οὖν) nach der Zwischenbemerkung V. 16. wieder zur Geschichte zurückführend, und zwar so, dass nun beigebracht wird, wie *die Auferweckung Lazari* es gewesen, was sowohl das von Bethanien nach Jerusalem mit Jesu ziehende Volk (die gläubig gewordenen Ἰουδαῖοι V. 9. 11. und Andere, gewiss auch viele Bethanier selbst), als auch die aus Jerus. entgegenkommende Menge (V. 12.) erregte. — ἐμαρτ.) Denn selbst gesehen hatten sie ja den Wiederbelebten, auch den Hergang des Wunders von Augenzeugen vernommen, und konnten also seine Erweckung *bezeugen*. — ἐφώνησεν — νεκρῶν) Wiederhall ihrer triumphirenden Reden. — διὰ τοῦτο — ὅτι) *Deshalb* (wegen dieser Erweckung) — *weil nämlich*, s. z. 10, 17. — ὑπήντησεν) nicht plusquamperfectisch, sondern: *sie gingen entgegen* (wie bereits oben V. 12. gesagt). — ὁ ὄχλος) Der Artikel weist auf V. 12. — ἤκουσαν) nämlich vorher, in Jerus. — τοῦτο) mit Emphase; daher auch die Sperrung in der Wortfolge.

Anmerk. Bei der nothwendigen Anerkennung der Haupt-Differenz zwischen den Synoptikern und Joh., dass nämlich nach Ersteren der Zug Christi nach Jerus. von Jericho aus, wo er bei Zacchäus übernachtet hat, erfolgt, und der Aufenthalt in Bethanien ausgeschlossen wird (s. z. Matth. 21, 1. Anm.), ist doch der Messianische Einzug selbst bei allen vier Evangelisten *ein und dasselbe Fac-*

tum. Gegen die Annahme eines *zweimaligen Einzugs* (*Paulus*, *Schleierm.* üb. d. Schriften des Luk. p. 243 ff.), nach welcher er zuerst von Jericho aus, und einen oder zwei Tage nachher wieder von Bethanien aus eingezogen sein soll, entscheidet schon die Natur der Thatsache, welche sich zur Wiederholung nicht eignete, ohne in eine gesuchte Procession auszuarten. Nur in ihrem einmaligen, durch die Umstände wie zufällig gewordenen Verlaufe behält sie die ethische Harmonie mit dem Charakter Jesu. Darnach sind auch alle vier Berichte angethan, welche sämmtlich nicht blos durch ihr Schweigen von einem zweimaligen Hergange, sondern auch durch ihre Darstellung des einmaligen zeigen, dass sie von einer Wiederholung gänzlich nichts wissen, welche auch, so gleichmässig in ihrer Art, unwahrscheinlich an sich, und, zumal innerhalb einiger Tage geschehen, dem Entwickelungsgange der Geschichte Jesu, die hier besonders, wo sich die letzte blutige Entscheidung durch den königlichen Triumphzug vorbereitet, ihr göttliches Decorum bewahren muss und in der einfachen Erfüllung der prophetischen Weissagung ihr gerechtes Maass hat, entgegen wäre.

V. 19. Contrast des Triumphes: das verzweifelnde Selbstgeständniss *der Pharisäischen Opposition*, nicht, wie *Chrys.* ungeachtet des articulirten *οἱ Φαρισ.* wollte, der stillen *Freunde* Jesu unter den Pharis. — πρὸς ἑαυτούς) *zu einander;* aber nicht ἀλλήλ. ist gesetzt, weil die Aeusserung als *auf den eigenen Kreis beschränkt* erscheinen soll. Vrgl. z. 7, 35. — θεωρεῖτε etc.) *ihr schauet's, dass wir nichts nützen*, nämlich mit unserem bisherigen behutsamen, zuwartenden, unkräftigen Verfahren. „Approbant Caiphae consilium", *Beng.* — ὁ κόσμος) desperate Bezeichnung der *Masse.* Vrgl. עולם bei den Rabbinen. S. *Wetst.* — In ἀπῆλθεν (ist *davongegangen*) liegt vermittelst der pragmatischen Verbindung mit ὀπίσω αὐτοῦ die Vorstellung des Abfalls von der legitimen hierarchischen Gewalt.

V. 20. Die *Hellenen* sind wie 7, 35. nicht Griechische *Juden* (*Seml.*, *B. Crus.*), sondern *Heiden*, aber wie das Folgende beweist (man beachte besonders das Praes. ἀναβαιν., welches das *Pflegen* ausdrückt), *Proselyten*, und zwar des *Thors*, wie der Aethiopische Kämmerer Act. 8, 27., nicht *reine* Heiden (*Chrys.*, *Euth. Zig.*, *Salmas.*, *Selden* u. M. auch *Paulus*, *Klee*, *Schweizer*). — *Wo* die Scene gewesen? Wahrscheinlich im Tempel, welcher Oertlichkeit wenigstens der eben berichtete Einzug und die sich anknüpfende Verhandlung bis V. 36. am entsprechendsten ist. *Andere* (*Michael.*, *Ammon*): in Bethanien. Nach *Baur* aber

ist die ganze Sache nur in die Idee des Schriftstellers zu verlegen, welcher Jesum unter der Uebermacht des Jüdischen Unglaubens vom gläubigen Heidenthum verherrlicht werden lässt.

V. 21 f. *Ἀκούσαντες τὴν περὶ αὐτοῦ φήμην, θέλουσιν αὐτὸν ἰδεῖν*, *Euth. Zig*. Genauer: die Messianische Hoffnung, welche sie als Proselyten theilen, treibt ihr Herz zu ihm, dessen Messiasthum eben so laute und allgemeine Anerkennung gefunden hat. Zu *sehen* wünschen sie Jesum, d. h. ihm vorgestellt zu werden, um seine persönliche Bekanntschaft zu machen, was sie *bescheiden* ausdrücken. Den Ausdruck aber eben nur auf den Wunsch des *blosen* Sehens zu beschränken, womit *Brückner* die Frage, ob die Hellenen zugelassen worden oder nicht, abschneiden will, ist unstatthaft, weil es zum blosen Sehen Jesu einer nähern Vermittelung nicht bedurfte. — Ob sie *zufällig* grade an den Philippus kamen, oder dieser ihnen *bekannt* war (vielleicht waren sie aus Galiläa), beruht auf sich. — *κύριε*) nicht ohne Ehrerbietung, die sich natürlich auch dem Jünger eines so bewunderten Meisters, welcher gar der Messias zu sein schien, zuwendeten. — Dass Philippus den Antrag erst an den *Andreas* gelangen lässt, und *mit* diesem ihn ausrichtet, beruht darin, dass er für sich zu schüchtern war, bei dem Heiligen Gottes eine Zusammenkunft mit *Heiden* zu vermitteln. Er war eine bedächtige Natur. „Cum sodali, audet", *Beng*. — Bei der Lesart *ἔρχεται Ἀνδρ. κ. Φ. καὶ λέγ. τῷ Ἰ.* (s. d. krit. Anm.) bemerke den Wechsel des Singul. u. Plur. des Verbi, welcher auch bei Classikern sich findet. Xen. Anab. 2, 4, 16. und dazu *Kühner*.

V. 23. Der an ihn gebrachte Antrag der Heiden regt in Jesu besonders mächtig und tief den Gedanken an seinen nahen *Tod* auf; denn durch seinen *Tod* sollte ja den Heiden sein Heil vermittelt werden (10, 16 f.), — so musste ihm jener Wunsch der Heiden schon wie ein Anbruch dessen erscheinen, was sein Tod bewirken sollte. Daher seine *Antwort* auf das Anbringen der Jünger mit den im lebhaften Vorgefühle der entscheidungsvollen nahen Katastrophe daran geknüpften Reden. Diese Antwort ist daher weder *unpassend* (*de Wette*), noch enthält sie einen indirecten *Abschlag* des heidnischen Antrags (*Ewald*), noch ist die *Gewährung* desselben als vorgängig und von Joh. *verschwiegen* zu denken (so *gewöhnlich*), wogegen der Text durch das unmittelbar fortfahrende *ἀπεκρίνατο αὐτοῖς* streitet, noch ist die Bitte der Hellenen als *indirect gewährt* zu betrach-

ten, nämlich dadurch schon, dass die Apostel dieselbe Jesu vortrugen und dieser dann zu reden begann (*Luthardt*), was auf die Unwahrscheinlichkeit hinausläuft, dass sich Jesus mit der folgenden Rede vor jenen Heiden habe hören lassen wollen; sondern: die *Vorlassung* der Heiden sollte *nach* diesem Herzensergusse erfolgen, erfolgte aber nicht, weil die Stimme vom Himmel V. 28. dazwischentrat und die Scene veränderte *). Die Annahme, dass V. 23 ff. die synoptischen Berichte von der Verklärung und vom Seelenkampfe in Gethsemane entweder zu einem historischen Gemisch (*Strauss*) oder zu einer ideellen Combination (*Baur*) verschmolzen seien, geht von Voraussetzungen aus, nach welchen auch Gal. 2, 9. zum Zeugniss gegen Joh. 12, 20. herbeizuziehen möglich ist (s. dagegen *Bleek* p. 250 ff.), wie *Baur* gethan. — ἐλήλυθεν) nachdrücklich voran. — ἵνα) Vrgl. 13, 1. 16, 2. 32. Die Stunde ist absolut gedacht (hora fatalis), und was in ihr geschehen soll, als Bestimmung ihres Gekommenseins. — δοξασθῇ) durch den *Tod* als den nothwendigen Durchgang zur himmlischen Glorie. Vrgl. 17, 5. 6, 62.

V. 24. *Nothwendig* aber ist mein Tod zur erfolg- u. siegreichen Entwickelung meines Werkes, wie das Waizenkorn sterben muss, um viele Frucht zu bringen. Die *feierliche Versicherung* (ἀμὴν ἀμὴν etc.) entspricht der schweren Zugänglichkeit der Jünger für die Vorstellung des Todes Jesu. — αὐτὸς μόνος) *für sich allein*. S. *Ast* Lex. Plat. I. p. 314. Sein Leben bleibt auf sich selbst beschränkt und gebunden, ohne dass eine Lebens-Mittheilung u. Entfaltung nach aussen aus sich selbst erfolgen kann, wie bei *dem* Korne, welches, in die Erde gefallen aus der verwesenden Hülle den Keim hervortreibt und viele Frucht trägt.

V. 25. Wie mein, so ist auch der Meinigen Beruf, das Leben Preis zu geben. Vrgl. Matth. 10, 39. Luk. 9, 24. — Die ψυχή ist beides Mal die *Seele*, wie auch αὐ-

---

*) Nach *Ewald* Gesch. Chr. p. 392 f. würde Jesus in der *Gewährung* der Bitte einer *Versuchung* erlegen sein und etwas zu dieser letzten Entwickelung seiner bisherigen Wirksamkeit Ungehöriges gethan haben, was Unruhe erregt, den Hierarchen neue Verlegenheit bereitet hätte u. s. w. Man kann aber auch umgekehrt urtheilen, dass nämlich Jesus grade an der Schwelle seines Todes eine sich so wie zufällig darbietende thatsächliche Bekundung seiner universellen Bestimmung, welche er noch 10, 16. ausgesprochen hatte, nicht von sich zu weisen habe beabsichtigen können, zumal die Bekehrung der Heiden zum Messias prophetisch begründet war.

τήν beides Mal nicht anders zu nehmen ist. Diess erhellt aus der Unterscheidung von *ζωή*. *Wer seine Seele lieb hat*, sie nicht fahren lassen will (*ὁ φιλοψυχῶν ἐν καιρῷ μαρτυρίου*, *Euth. Zig.*), *wird sie verlieren* (wird dadurch bewirken, dass sie dem Tode der ewigen Verdammniss verfällt), *und wer seine Seele hasst* (sie mit Freuden hingiebt, wie etwas, was ausserdem an dem ewigen Heile hinderlich und daher relativ gehasst werden muss), *wird zum ewigen Leben sie bewahren*, zum Eigenthum im ewigen Messianischen Leben sie sich erhalten. — Beachte die Correlate: *φιλῶν* u. *μισῶν*, — *ἀπολέσει* u. *φυλάξει*, — *ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ* (in der vormessianischen Welt) und *εἰς ζωὴν αἰώνιον*. — Ueber das in seiner Bedeutung nicht zu verändernde, aber im Gegensatz zur *φιλοψυχία* relativ zu deutende *μισεῖν* vrgl. z. Luk. 14, 26.

V. 26. Aufforderung und Verheissung in Gemässheit des V. 25. allgemein Ausgesprochenen. — *ἀκολ.*) auf dem Wege meiner Lebenshingabe. — *ὅπου εἰμὶ ἐγώ*) Vrgl. 14, 3. 17, 24. Das Praes. vergegenwärtigt die Zukunft: *wo ich bin, da wird auch mein Diener sein*, nämlich nachdem ich ihn auferweckt habe (6, 39 f. 44. 54.) bei der Parusie. Vrgl. 14, 3. Jene Nachfolge wird ihn zur seligen Gemeinschaft mit mir im Messiasreiche führen. Nach *Luthardt* (vrgl. *Euth. Zig.* 1.) ist das Sein *auf demselben Wege* gemeint, mithin der Inhalt jener Forderung nur als Verheissung gewandt. Tautologisch matt, zumal V. 25. (*εἰς ζωὴν αἰώνιον*). — *ἐάν τις ἐμ. διακ.* etc.) Parallele mit dem Vorigen, das verheissene Glück noch besonders und specifisch charakterisirend, und zwar nach der darin liegenden göttlichen *Vergeltung*. Dieser Gedanke ist durch die Zusammenstellung von *διακονῇ* u. *τιμήσει*, welche Verba die Betonung haben (anders vorher, wo *ἐμοί* — *ἐμοί* den Nachdruck hatte), bezeichnet; wer mir *dient*, *ehren* wird ihn der Vater (factisch, durch die *δόξα* im ewigen Leben). Das *διακονεῖν* aber ist hier mit der vorher gebotenen Eigenschaft der Nachfolge gemeint.

V. 27 f. Die Vorstellung seines Leidens und Todes, von welcher seine Rede seit V. 23. geleitet war, erschüttert ihn plötzlich mit Bangigkeit und augenblicklichem Schwanken der menschlichen Empfindung (nicht: mit dem Gefühl des göttlichen Zorns, *Beza*, *Calov.* u. M.). Zu *beten* treibt's ihn, aber er ist ungewiss, *was* (*τί εἴπω;*). *Zunächst* gewinnt eine momentane Scheu vor dem Todesleiden vermöge der menschlichen Schwachheit, an welcher

auch Er der Gottessohn, weil Mensch geworden, seinen Antheil hatte (Hebr. 4, 15. 5, 7 f.), die Oberhand, und er betet: *Vater, rette mich aus dieser Stunde*, befreie mich von diesem bevorstehenden Todesleiden (ganz wie Matth. 26, 39.). *Sofort* aber weicht dieser momentane Wunsch menschlicher Todesscheu dem siegenden Bewusstsein seiner grossen Bestimmung; er spricht es aus, und betet nun: *Vater, verherrliche deinen Namen*, d. h. lass durch das mir beschiedene Todesleiden die Herrlichkeit deines Namens offenbar werden. Die Erfüllung dieses Gebets geschah dadurch, dass durch Jesu Tod (und die nachfolgende δόξα desselben) der göttliche Heilsrathschluss vollzogen und durch das Evangel. kund gethan wurde. — ἡ ψυχή μου) nicht zur Bezeichnung des *individuellen* Schmerzes (*Olsh.*), sondern als Sitz der Affecte überhaupt. Er hätte auch τὸ πνεῦμά μου sagen können (vrgl. 11, 33. 38.), hätte dann aber den tiefern Lebensgrund gemeint, welchem die Eindrücke der ψυχή zugeführt werden. Vrgl. Luk. 1, 46 f. — πάτερ, σῶσόν με etc.) Die Leidensstunde ist vergegenwärtigt, als ob er schon darin wäre. Die Worte *fragend* zu nehmen: soll ich etwa sagen: rette mich u. s. w.? (so *Chrys.*, *Theophyl.*, *Grot.*, *Lampe* u. V. auch *Tholuck*, *Kling*, *Schweizer*, *Maier*, *Ewald*) ergiebt die Verwebung eines wirklichen Gebetes in die *Reflexion*, und ist daher einer so affectvollen Stimmung weniger angemessen. — ἀλλά) einwendend, wie unser: *doch nein*. S. *Hartung* Partikell. I. p. 36. — διὰ τοῦτο) *weshalb*, ist der Vorstellung Jesu gegenwärtig, aber im drängenden Affecte nicht ausgesprochen. Der Context muss es verrathen, und er verräth es durch das gleich folgende Gebet. Daher: *deshalb*, *damit* durch mein Todesleiden *dein Name verherrlichet werde*. So auch *Lücke*. Isolirt vom Contexte ist die Suppletion: *damit die Welt erlöst würde* (*Olsh.*, *Tholuck* u. Aeltere), oder: um diess Leiden zu bestehen (*de Wette*, *Luthardt* u. V.); unpassend *Lampe*: *um gerettet zu werden*. Das τοῦτο ist hier *präparativ;* als ob — und so war bei διὰ τοῦτο die Vorstellung Jesu — dann die Rede ohne Wiederkehr der directen Gebetsanrede fortginge: ἵνα δοξασθῇ σου τὸ ὄνομα (vrgl. 1, 31. 18, 37.). — σου steht im Gegensatz gegen die selbstische Beziehung des vorigen Gebets nachdrücklich voran. Vrgl. zur Sache Matth. 26, 39. — οὖν) dieser Bitte entsprechend. — φωνὴ ἐκ τ. οὐρ.) Die Stimme, welche aus dem Himmel geschah: *ich habe ihn* (in deiner Sendung und deinem ganzen bisherigen Wirken) *verherrlichet, und werde ihn wiederum* (durch deinen bevorstehen-

den Hingang durch den Tod zur δόξα) *verherrlichen* *), ist nicht als natürlicher wirklicher *Donner* zu betrachten, in welchem nur die *subjective Stimmung*, das so gestimmte *innere Ohr* Jesu (und der Jünger), die Worte καὶ ἐδόξασα etc. vernommen habe, während Andere, weniger für diese Natursymbolik Empfängliche, nur im Allgemeinen geglaubt hätten, in dem Donner habe ein Engel mit Jesu geredet, noch Andere aber, Unempfängliche, eben nur das Naturphänomen selbst schlechthin als solches aufgefasst und für nichts weiter genommen hätten, als was es objectiv gewesen sei. So im Wesentlichen *Paulus, Kuinoel, Lücke, Ammon, de Wette, Maier* u. M. Man hat dabei die Jüdische Ansicht von *Bath-Kol* (als welche jedoch nur wirkliche wörtliche Stimmen, nicht Naturphänomene ohne Sprache, gefasst wurden; s. *Lübkert* in d. Stud. u. Krit. 1835. 3.), so wie die heidnischen Deutungen des Donners als Götterstimme (s. *Wetst.*), zu Hülfe genommen. Dagegen entscheidet, dass Johannes selbst, der Ohrenzeuge, eine φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ berichtet, welche objectiv geschehen sei; dass er ferner die ausdrücklichen Worte derselben wiedergiebt; dass ferner die erste, auf die Vergangenheit bezügliche Hälfte dieser Worte als Erzeugniss blos subjectiver Vernehmung in dem Gebete Jesu nicht mit veranlasst sind; dass ferner Jesus selbst V. 30. das Ergangensein einer wirklichen Stimme bestätiget: dass endlich auch die ἄλλοι V. 29. ein *Reden* gehört haben müssen. Daher ist bei der *wirklich aus dem Himmel ergangenen Stimme*, welche Joh. als objectives Ereigniss berichtet u. Jesus bestätiget, stehen zu bleiben. Es ist eine wunderbar von Gott ausgegangene Stimme (so auch *Tholuck, Olsh., Kling, Luthardt, Hofm.* Schriftbew. I. p. 344. nach den Alten), welche aber in *donnerähnlichem Laut* ertönte, so dass die bestimmten Worte, die in dieser Lautform erschallten, den Unempfänglichen unvernommen blieben, und diese eben nur jene Schallweise, aber nicht ihren Inhalt percipirten, und sagten: βροντὴν γεγονέναι, wogegen Andere, Empfänglichere, zwar so viel vernahmen, dass die donnerähnliche Stimme eine *Rede* sei, nicht aber, was sie sagte, und meinten, ein Engel habe in dieser Donnerstimme zu Jesu geredet. Diese ihre Meinung berechtiget aber nicht, das erschallete Gotteswort auch wirklich als durch Engeldienst vermittelt anzusehen (*Hofm.*).

*) Die Beziehung von ἐδόξασα auf die *alttestamentl. Offenbarung*, die nun für abgeschlossen erklärt werde (*Lange* L. J. II. p. 1208.), ist ohne Begründung im Zusammenhange.

V. 30 f. *Ἀπεκρίθη*) nämlich auf diese beiden Aeusserungen aus dem Volke. Er lässt ihre Meinungen, was und wessen die Stimme gewesen sei, auf sich beruhen, erkennt aber in ihren Herzen den gefährlichern Irrthum, dass sie die Stimme (diesen Donner oder diese Engelrede nach ihrem Dafürhalten) auf sich selbst in keine Beziehung setzten. — *δι' ἐμέ*) um mich der Erhörung meines Gebetes gewiss zu machen. — *δι' ὑμᾶς*) um euren Unglauben zu besiegen und den Glauben zu stärken. Vrgl. 11, 42. — *νῦν κρίσις* etc.) Und wie drängt die Entscheidung dieser Zeit, jenes *δι' ὑμᾶς* zu nützen! — *νῦν* — *νῦν*) mit triumphirender Siegesgewissheit die nahe Zukunft vergegenwärtigend. — *κρίσις*) *ein Gericht*, eine richterliche (nach dem Contexte: verurtheilende) Entscheidung *über diese* (*τούτου* hat nicht hinreichende Zeugen gegen sich) *Welt*, über die ungläubige Menschheit des *αἰὼν οὗτος*. Diess Gericht ist ein *factisches* durch den Sieg des Messianischen Werks, welcher durch den Tod Jesu u. dessen *δόξα* vermittelt werden sollte *). Vrgl. 16, 33. — Diesen Sieg sollte insonders der *Teufel* erfahren, dessen Herrschaft ein Ende nehmen musste, weil der Tod Jesu die Versöhnung bewirkte, durch welche alle Gläubigen ihm entzogen und unter die Macht des erhöheten Christus gestellt wurden. Er heisst der *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* als der Beherrscher der *ungläubigen* Menschheit (vrgl. 2. Kor. 4, 14. Eph. 2, 2. 6, 12.), wie er bei den Rabbinen als Regent der *Heiden* diesen sollennen Namen (שׂר העולם) trägt. S. *Lightf.* u. *Schoettg.* auch *Eisenmeng.* entdeckt. Judenth. I. p. 647 ff. *Hier* heisst er so, weil eben die *κρίσις* seines *Gebietes* ausgesprochen war. — *ἐκβληθήσεται ἔξω*) Die Aufhebung seiner Macht wird als ein *Hinauswerfen aus seinem Gebiete*, nämlich aus dem *κόσμος οὗτος*, veranschaulichet. Nur diese Suppletion ergiebt der Context, nicht *τῆς ἀρχῆς* (*Euth. Zig.*), oder *τοῦ δικαστηρίου* (*Theophyl.*,

*) Es liegt also kein Gegensatz gegen den Glauben an das jüngste Gericht darin (gegen *Hilgenf.* Lehrbegr. p. 274.), wie man auch 3, 19 f. trotz der häufigen Erwähnung des jüngsten Tages und trotz 5, 27. gemissdeutet hat, wovor hier schon der Mangel des Artikels hätte warnen sollen. Auch ist, was nachher vom *Teufel* gesagt wird (wie auch die Stellen 14, 30 f. 16, 11.), nicht aus der gnostischen Vorstellung zu erklären, der Teufel sei dadurch, dass derselbe den Tod Christi veranstaltet, aber nach dessen Tode ihn als Sohn Gottes erkannt habe, *betrogen* worden und so seiner Rechte verlustig gegangen (*Hilgenf.*). Von solchen gnostischen Erdichtungen weiss das N. T. nichts. Die Besiegung des Teufels ist nothwendig mit der *versöhnenden* Wirkung des Todes Jesu gegeben.

Hofm. Schriftbew. I. p. 396.) und am wenigsten τοῦ οὐρανοῦ (Luk. 10, 18. Apoc. 12, 8., so *Olsh.*; daher die Lesart κάτω). Die unbestimmte Fassung: er wird *verstossen* werden (*de Wette;* vrgl. Plat. Menex. p. 243. B. Soph. Oed. R. 386.) genügt wegen des hinzugesetzten ἔξω nicht.

V. 32 f. Und ich werde an die Stelle des teuflischen Regimentes meine eigene Herrschaft setzen. — — κἀγώ) mit Emphase dem Teufel gegenüber. — ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τ. γῆς) so dass ich nicht mehr auf der Erde sein werde. Vrgl. zu ὑψόω ἐκ Ps. 9, 14. Wahrscheinlich hat Jesus (anders 3, 14.) das Verb. רום gebraucht (vrgl. Syr.): אם הרמתי מן הארץ. Diese Erhöhung von der Erde in den Himmel zum Vater (7, 33. Act. 2, 33. 5, 31.) sollte durch den *Kreuzestod* vermittelt werden, und diese *Art* seines Todes habe Jesus, meint Joh., durch das Wort ὑψωθῶ (vrgl. 3, 14. 8, 28.) *angedeutet.* Nach Joh. ist also die Bezeichnung der Rückkehr von der Erde zum Himmel, welche Jesus durch ὑψωθῶ ἐκ τ. γ. giebt, nicht blos schlechthin eine Darstellung seines *Todes,* so fern ihn dieser zum Vater erhebe, sondern eine Andeutung der Todes-*Art,* durch welche er sein irdisches Leben endigen werde, weil er *am Kreuze erhöht* sterben sollte. Diese Johanneische berechtigt aber nicht ὑψ. ἐκ τ. γ. direct von der *Kreuzigung* zu fassen (so die Väter u. d. meisten Aelteren, auch *Kling* u. *Frommann*), was durch ἐκ τῆς γῆς verboten wird, noch einen „*sermo anceps*" (*Erasm.*, vrgl. *Beza* u. M. auch *Tholuck, Luthardt*) darin zu finden, da eben durch ἐκ τ. γ. das Doppelsinnige abgeschnitten wird. Sie gehört der Freiheit der mystischen, an ein einzelnes Wort sich anschliessenden Deutung (vrgl. 9, 7.), wie sie namentlich hier durch die Erinnerung an das schon 3, 14. gebrauchte ὑψωθῆναι nahe genug gelegt war, und ist damit an sich im Sinne ihrer Zeit eben so berechtigt, als unmaassgebend für das historische Verständniss. Zwar widersteht dieser mystischen Deutung das ἐκ τῆς γῆς; aber Joh. ist treu genug in seinem Berichte gewesen, dieses ἐκ τ. γῆς nicht um seiner Deutung von ὑψωθῶ willen wegzulassen, und hat sich eben nur an dieses ὑψ. gehalten und vom Zusammenhange abgesehen. — πάντας ἑλκ. πρὸς ἐμαυτ.) *Alle,* so dass also Keine dem ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου angehörig bleiben. *Diesem* aber, dem Teufel, entgegengesetzt steht nicht das blose πρὸς ἐμέ, sondern: *zu mir selbst.* Das ἑλκύειν geschieht mittelst des heil. Geistes, welcher die Menschen vermöge des Glaubens für Christum gewinnt und

mit innerer sittlicher Nöthigung in die Gemeinschaft der Liebe, des Gehorsams u. s. w. mit ihm setzt. Vrgl. 6, 44. — Die *Erfüllung* dieser Verheissung ist weltgeschichtlich und fortwährend in progressiver Entwickelung, bis endlich das grosse Ziel erreicht sein wird, an welchem Alle eingegangen und Eine Heerde unter Einem Hirten sein werden. In diesem Sinne ist πάντας ohne willkürliche Beschränkung zu belassen (grundlos *Luthardt:* Alle, *die er nämlich zu sich zieht*).

V. 34. Das Volk entnimmt aus dem richtig verstandenen ἐὰν ὑψ. ἐκ τ. γῆς V. 32., dass hiernach kein beständiges Verbleiben auf der Erde ihm bestimmt sei, und findet diess mit dem, was sie aus der Schrift (νόμος wie 10, 34.) vom Messias gehört haben (ἠκούσ., nämlich durch Vorlesung), nicht vereinbar. Sie denken an die Schriftlehre vom ewigen Reiche des Messias, welches sie irdisch fassen, und namentlich an Stellen wie Ps. 110, 4. und bes. Dan. 7, 13 f. — Aus letzterer Stelle legen sie Christo die Worte τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρ. in den Mund, wie er sich selbst so oft mit dieser Danielischen Messiasbenennung bezeichnet hatte, um gleich aufzudecken, dass er, obgleich er sich so nenne, doch wegen des widersprechenden Merkmals des ὑψωθῆναι, welches er sich beilege, der Danielische, der in der Schrift charakterisirte Menschensohn nicht sein könne. — οὗτος) dieser schriftwidrige, dem das δεῖ ὑψωθῆναι zukommen soll. Dass aber die Sprechenden mit der Benennung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ. für Jesum unbekannt gewesen (*Brückn.*), ist nach der ersten Hälfte des Verses nicht anzunehmen.

V. 35 f. Jesus geht auf die aufgeworfene Frage nicht ein, sondern verweist die Frager auf das Eine, was ihnen Noth thue, mit der Innigkeit und dem Ernste des Scheidenden, der am Ziele steht. Die Befolgung dieses Einen musste ja von selbst alle jene Zweifel und Fragen ihnen lösen. — ἐν ὑμῖν) *unter euch.* — περιπ. ὡς τὸ φῶς ἔχετε) Ueber die Lesart ὡς s. d. krit. Anm. *Wandelt wie ihr das Licht habet*, d. i. Dem gemäss, dass ihr den Inhaber und Träger der göttlichen Wahrheit unter euch habet, seid nicht müssig, sondern geistlich thätig in Benutzung dieses Verhältnisses, gleichwie man nicht still steht oder darniederliegt, sondern wandelt, wenn man das Tageslicht hat. — ἵνα μὴ σκοτία etc.) *damit nicht* — was als strafendes Verhängniss zur Vergeltung eures μὴ περιπατεῖν euch treffen würde — *Finsterniss* (die der göttlichen ἀλήθεια, welche euch jetzt noch leuchtet, entbehrende und entgegenstehende Verfassung) *euch ergreife*, — wie eine

feindliche Potenz. Vrgl. Rom. 1, 21.: ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία. — καὶ ὁ περιπ. etc.) und wie gefährlich wäre dieser Zustand! Diess wird in einem Satze des gewöhnlichen Lebens fühlbar gemacht. — ποῦ ὑπάγει) *wohin er davongeht*. So geht der ἐσκοτισμένος, ohne das unselige Ziel zu kennen, in's ewige Verderben fort. Das Gegentheil *dieses* ποῦ ὑπάγει: 16, 5. al. — πιστεύετε εἰς τ. φῶς) Näherbezeichnung des vorher mit dem bildlichen περιπατεῖτε Gemeinten. — υἱοὶ τοῦ φωτ.) Erleuchtete. S. z. Luk. 16, 8. γένησθε) nicht: *seid*, sondern: *werdet*. Der Glaube ist die Bedingung und der Anfang dazu. — ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν) er zog sich von ihnen in die Verborgenheit zurück, wahrscheinlich nach Bethanien, um die letzten Lebenstage vor dem Eintritt seiner Stunde noch im Jüngerkreise zuzubringen, nicht zum Vorspiel „summi judicii occultationis Domini" (*Lampe*, *Luthardt*), was nicht angedeutet ist, und um so weniger Grund hat, da die letzte Rede nicht strafend, sondern nur ermahnend war.

V. 37. Am Schlusse der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nun noch eine allgemeine Betrachtung über ihren Erfolg in Bezug auf den Glauben an ihn, bis V. 50. — τοσαῦτα) nicht: *so grosse* (*Lücke*, *de Wette* u. M.), sondern: *so viele* (6, 9. 14, 9. 21, 11.). Vrgl. die Bekenntnisse der Juden selbst 7, 31. 11, 47. Die *Menge* der Wunder, d. i. die *so oft wiedergekehrte* Wunderbezeugung seiner Messianischen δόξα, hätte sie überzeugen müssen, wenn sie nicht durch göttliches Verhängniss verblendet und verstockt gewesen wären. Die Beziehung von τοσαῦτα ist nicht: so viele *wie im Vorigen berichtet ist*, sondern sie liegt in der *Bekanntheit* der Menge. Vrgl. 14, 9. 1. Kor. 14, 10. Hebr. 4, 7. — οὐκ ἐπίστ. εἰς αὐτ.) summarische Angabe.

V. 38. Ἵνα) *damit*, nach göttlicher Bestimmung die Prophetie des Jesaias erfüllt würde. Vrgl. z. Matth. 1, 22. Die Stelle ist Jes. 53, 1. genau nach den LXX. Die Klage des Propheten über den Unglauben *seiner* Zeit gegen *seine* Predigt und gegen die *von ihm* verkündigte Wirksamkeit Gottes findet ihre typisch-Messianische Beziehung und Erfüllung im Unglauben der Juden gegen *Jesum*, so dass hiernach *Jesus* das redende (Gott anredende, κύριε) Subject ist, welches Jesaias einführt, nicht der *Evangelist* und die ihm Gleichgesinnten (*Luthardt*). — τῇ ἀκοῇ ἡμ.) *dem von uns Gehörten*, d. i. der Botschaft, die sie von uns vernehmen, nicht: die *wir* vernehmen, nämlich thatsächlich in Christo (*Luthardt*). Vrgl. zum Genit. Plat. Phaedr.

p. 274. C. Paus. 8, 41, 6. Pind. Pyth. 1, 162. al. — ὁ βραχίων κυρ.) graphische Darstellung der *Macht* Gottes (vrgl. Luk. 1, 51. Act. 13, 17.), und zwar, nach der Messianischen Deutung, in den *Wunderzeichen Christi*, — in welchen die Ungläubigen den Arm Gottes nicht erkennen. *Christum selbst* zu verstehen (*Augustin.*, *Phot.*, *Euth. Zig.*, *Beda*, *Rupert.*, *Zeger*, *Jansen*, *Maldonat*, *Calov.* u. M.), wird weder vom Grundtexte noch hier vom Zusammenhange gefordert.

V. 39 f. Διὰ τοῦτο — ὅτι) wie immer bei Joh. (s. z. 10, 17.): *deshalb*, auf das Vorherige bezogen, — *weil nämlich*, so dass also mit ὅτι der Grund noch näher exponirt wird. Gegen den von *Luthardt* grundlos geleugneten Johanneischen Gebrauch *Andere* (*Theophyl.*, *Beza*, *Jansen*, *Lampe* u. M. auch *Lücke*, *Tholuck*, *Olsh.*, *Maier*, *B. Crus.*, *Luthardt*), es sei *präparativ*. — οὐκ ἠδύναντο) nicht: *nolebant* (*Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Wolf*), sondern *sie konnten nicht*, die im göttlichen Verstockungsgericht begründete *Unmöglichkeit* ausdrückend. — τετύφλωκεν) Die Stelle ist Jes. 6, 9. 10. mit freier Abweichung vom Grundtexte und den LXX. Im Grundtexte soll der *Prophet* auf Befehl *Gottes* die Verblendung u. s. w., das ist die intellectuelle und sittliche Verstockung, vornehmen. Was also dort Gott thun *lassen will*, wird von Joh. in seinem freien Citat als *von Gott selbst gethan* dargestellt, wozu leicht die Reminiscenz, wie die LXX. die Stelle geben, zu leiten vermochte. Das Subject ist nicht *Christus* (*Grot.*, *Calov.*), nicht der *Teufel* (*Hilgenf.*), sondern, wie sich dem Leser von selbst verstand und auch der ganze Context darbietet (denn die Nothwendigkeit des göttlichen Geschicks ist der leitende Gedanke), *Gott*. Ganz verkehrt *Morus*, *Rosenm.*, *Kuinoel*: ὁ λαὸς οὗτος sei als Subject zu denken, und dann αὑτῶν (ihre eigenen Augen) zu lesen. — πεπώρ.) *hat verhärtet*. S. *Athen.* 12. p. 549. B. Mark. 6, 52. 8, 17. Röm. 11, 7. 2. Kor. 3, 14. — καὶ στραφῶσι) *und sich* (nicht) *wenden*, umkehren zu mir. — ἰάσομαι) Futur. von ἵνα μή abhängig. S. z. Matth. 13, 15. Die sittliche Verderbtheit als *Krankheit* gedacht, welche *geheilt* wird durch den Glauben (V. 37. 39.). Das heilende *Subject* aber kann nicht *Gott* sein (so gewöhnlich), eben weil dieser das Subject von τετύφλωκεν etc. ist, sondern *Christus* muss es sein; *ihm* legt, nach Johannis typischer Deutung der Prophetie, Jesaias nicht blos den Ausspruch V. 38., sondern auch die Worte τετύφλωκεν — ἰάσομαι αὐτούς in den Mund, und lässt ihn also sagen: Gott

habe das Volk geblendet u. s. w., damit sie nicht sehen u. s. w. und sich nicht zu ihm (Christo) wenden und er (Christus) sie heile. Treffend *Nonnus: Ὀφθαλμοὺς ἀλάωσεν ἐμῶν ἐπιμάρτυρας ἔργων — —, μὴ κραδίῃ νοέωσι — — καί μοι ὑποστρέψωσι, νοοβλαβέας δὲ σαώσω ἄνδρας ἀλιτραίνοντας ἐμῷ παιήονι μύθῳ.*

V. 41. Ὅτι) (s. d. krit. Anm.): *weil er seine Glorie sah*, sagte diess Jesaias. Diese apokalyptische Vision war der *Grund* jener Prophetie, welche Jesaias ausgesprochen hat. — αὐτοῦ) geht auf *Christum*, das Subject von ἰάσομαι V. 40. und die Hauptperson der ganzen Betrachtung (V. 37.). Nach Jes. 6, 1 ff. hat der Prophet zwar *Gottes* Glorie geschauet (Gott auf seinem Throne sitzend, von Seraphim bedient u. s. w.), aber nach der Logos-Idee sind die Theophanieen Erscheinungen des *Logos* (vrgl. z. 1, 1.). Natürlich ist die Herrlichkeit Christi *vor* der Menschwerdung gemeint, die μορφὴ θεοῦ (Phil. 2, 6.), in welcher er war. Die contextwidrige Beziehung von αὐτοῦ auf *Gott* führt zu so verkehrten Ausdeutungen, wie sie *Vatabl.*, *Morus* u. *Kuinoel* haben. — καὶ ἐλαλ. περὶ αὐτοῦ) nicht mehr von ὅτι abhängig. Den Nachdruck hat περὶ αὐτοῦ.

V. 42 f. Ὅμως μέντοι) *gleichwohl doch* (Plat. Crit. p. 54. D. Men. p. 92. E. vrgl. das verstärkte ὅμως γε μέντοι, *Klotz* ad Devar. p. 343.), beschränkt das vorher allgemein ausgesprochene Urtheil über den Unglauben der Juden. — καὶ ἐκ τ. ἀρχ.) *selbst von den Sanhedristen* (im Geheimen 7, 48.), wie Nikodemus und Joseph. von Arimathia. — διὰ τοὺς Φαρισ.) die feindseligste und gefürchtetste Seite der Opposition gegen Jesum in und ausser dem Sanhedrin. — ἀποσυνάγ.) Vrgl. 9, 22. — τὴν δόξ. τ. ἀνθρ.) *die von den Menschen kommende Ehre.* Vrgl. 5, 44. — τὴν δόξ. τοῦ θεοῦ) *die Ehre, die Gott ertheilt.* Vrgl. Rom. 3, 23. Sie liebten die Menschenehre vielmehr (*potius*, s. z. 3, 19.) als die Gottesehre. — Ueber das die negative Kraft des ἤ verstärkende ἤπερ (vrgl. 2. Makk. 14, 42.) s. *Kühner* II. §. 747. Anm. 4.

V. 44 f. Die Schlussbetrachtung über den Jüdischen Unglauben V. 37—43. ist beendigt. Diesem Unglauben sammt dem menschenscheuen Glauben V. 42 f. gegenüber giebt nun Joh. noch V. 44—50. eine energische *Recapitulation* dessen, was Jesus über seine persönliche Würde und über die Göttlichkeit seiner Lehre zur Verurtheilung solchen Verhaltens bisher laut und öffentlich gepredigt hat („*Jesus hingegen hat geschrieen und gesprochen*" u. s. w.), wodurch

die Verwerflichkeit jenes Unglaubens und Halbglaubens in's helle Licht tritt. So im Wesentlichen *Bengel, Michael., Morus, Kuinoel, Lücke, Tholuck, Olsh., Maier, B. Crus., Reuss, Baur* *). Entscheidend für die Richtigkeit dieser Auffassung ist V. 36., wornach Jesus vom öffentlichen Schauplatze abgetreten ist, und bestätigt wird sie theils durch die Beschaffenheit der folgenden Rede, welche lauter Wiederklänge früherer Aussprüche enthält, theils dadurch, dass in der ganzen Rede keine angeredeten Personen vorkommen. Nicht entgegen steht ἔκραξε καὶ εἶπεν (gegen *Kling* u. *de Wette;* auch *Strauss*, dieser im Interesse der Nichtursprünglichkeit der Johanneischen Reden), da diese Worte einfach nur *clamavit et dixit* bezeichnen, ohne an sich den Zeitpunkt, welcher gemeint ist, näher zu bestimmen. Daher ist weder mit *de Wette* anzunehmen, dem Joh. habe sich die Erinnerung an die Reden Jesu „unter der Hand" zu einer wirklichen, aber nie so gehaltenen Rede gestaltet (welche Unbewusstheit und Passivität wird ihm damit aufgebürdet! u. s. dagegen *Brückn.*), noch ist mit *Chrys.* und allen Aelteren, auch *Kling*, zu statuiren, Jesus habe hier wirklich noch einmal öffentlich so geredet (ἐνδόντος τοῖς Ἰουδαίοις τοῦ θυμοῦ, πάλιν ἀνεφάνη κ. διδάσκει, *Euth. Zig.*), wobei Manche zu der textwidrigen Auskunft griffen, er habe *in ipso discessu* V. 36. das Folgende gesprochen (*Lampe*). Wenn aber *Luthardt* (nach *Besser* in d. Zeitschr. f. Luth. Theol. 1852. p. 617 ff.) annimmt, *vor den Jüngern* habe Christus, und zwar über die Juden, diese Worte gesprochen, so steht nicht nur überhaupt entgegen, dass Joh. nichts dergleichen andeutet, sondern auch, dass ἔκραξε nach 1, 15. 7, 28. 37. nicht zum Jüngerkreise, sondern zur Oeffentlichkeit passt. *Schreiend laut ausgerufen hat er*, womit allen seinen Zuhörern die Wichtigkeit der Reden fühlbar gemacht und die Entschuldigung der Unkunde abgeschnitten ist. — ὁ πιστ. εἰς ἐμὲ etc.) ein Dictum, welches Joh. in den bisherigen Reden nicht hat. Vrgl. aber zur Sache 5, 36 ff. 7, 29. 8, 19. 42. 10, 38. — οὐ — ἀλλ') nicht *non tam — quam*, sondern schlechthin verneinend. Der Gegenstand des Glaubens ist *nicht* die Person Jesu an sich, als wäre er in seinem eigenen Namen gekommen, sondern *Gott*, sofern dieser sich in ihm als

*) *Baur* findet aber in dieser recapitulirenden Rede nur einen neuen Beweis, wie dem Joh. die geschichtliche Erzählung eine *blose Form* seiner Darstellung sei. Vrgl. auch *Hilgenf.*

seinem Gesandten offenbart. Vrgl. 7, 16. Eben so: *wer mich anschaut* u. s. w. V. 45.

V. 46. Vrgl. 8, 12. 9, 5. 12, 35 f. — ἐγώ) *ich*, kein Anderer, *ich bin als Licht*, als Inhaber und Mittheiler der göttlichen ἀλήθεια, *in die Welt gekommen* u. s. w. μὴ μείνῃ) sondern erleuchtet werde. Vrgl. V. 36.

V. 47 f. Vrgl. 3, 17 f. 5, 45 ff. 8, 15 ff. — ἀκούσῃ) *gehört haben wird*, blickt auf die Zukunft des letzten Tages, V. 48. Es bezeichnet aber nicht das *gläubige* Anhören (*Lücke*), sondern ist an sich indifferent, *vernehmen* (Mark. 4, 15 f. 18. 20.), und durch das folgende κ. μὴ φυλάξῃ (s. d. krit. Anm.) wird grade der Glaube, der dem Hören folgt, *verneint*. φυλάσσειν nämlich ist hier nicht das sittliche *Thun*, sondern das *Bewahren*, *Festhalten* der gehörten ῥήματα, was eben durch den *Glauben* geschieht, daher die Recepta κ. μὴ πιστεύσῃ eine richtige Glosse ist. Denn was hier durch ἀκούειν κ. μὴ φυλάσσειν ausgedrückt wird, ist sächlich das Nämliche, was V. 48. ἀθητεῖν (bei Joh. nur hier) und μὴ λαμβάνειν bezeichnet. — ἐγὼ οὐ κρίνω αὐτόν) *ich* (ich für meine Person) *bin sein* (einstiger, V. 48.) *Richter nicht*. — V. 48. Gegensatz von ἐγὼ οὐ κρίνω αὐτόν. Der Gedanke Jesu ist aber: nicht *Er*, als individuelle Persönlichkeit an und für sich betrachtet, werde das verurtheilende Gericht halten, sondern sein *Wort* werde die (durch ihn) richtende Potenz sein, sofern es nämlich die *Norm* des Gerichts sein wird.

V. 49 f. Vrgl. 7, 16. 5, 30. — ὅτι) begründet die Aussage V. 47 f. — ἐξ ἐμαυτοῦ) αὐτοκέλευστος, *Nonn*. — αὐτός) *ipse*. — ἐντολ. ἔδ.) er hat mir *Auftrag gegeben* (aufgetragen), *was ich sagen und was ich reden soll*. Häufung des Ausdrucks zur Erschöpfung des Begriffs, nach seinem bestimmtern und allgemeinern Inhalt. Vrgl. V. 41. S. *Dissen* ad Dem. de cor. p. 187. — ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ) nämlich der eben vorher näher bezeichnete Auftrag. Dieser ist, weil er ja der Ausfluss und Träger des göttlichen Heilswillens ist, *ewiges Leben* (nach dessen zeitlicher Entwickelung und ewigen Vollendung); er *ist* diess aber (vrgl. 6, 63. 17, 17.), nicht als bloses *Mittel*, sondern als die *belebende Potenz* der Gnade und Wahrheit, welche die Gläubigen aus Jesu Fülle nehmen. — οὖν) da jene ἐντολή von so grosser Wirksamkeit ist, wie könnte ich das, was *ich* rede, anders reden als wie es mir der *Vater* gesagt hat (bei meiner Beauftragung)? Beachte die Correlation von ἐγώ und ὁ πατήρ.

Kap. XIII.

V. 1. ἐλήλυθεν) *Lachm.* u. *Tisch.:* ἦλθεν, nach überwiegenden Zeugen. Richtig; das Perf. floss aus der Reminiscenz von 12, 24. — V. 2. γενομένου) B. L. X. Cant. Or.: γινομένου (doch hat Or. einmal γενομ.). So *Tisch.* Der Aor. kam in Nichtbeachtung des zeitlichen Momentes, als die geläufigere Form in der Erzählung, ein. — Ἰούδα Σίμ. Ἰσκ., ἵνα αὐτὸν παραδῷ) B. L. M. X. Copt. Arm. Vulg. Codd. It. Or.: ἵνα παραδῷ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης. So *Lachm.* am Rande u. *Tisch.* (beide jedoch mit B. D.* παραδοῖ lesend). Diese Lesart ist bei ihrer bedeutenden kritischen Bezeugung um so mehr vorzuziehen, als man sie schon sehr frühzeitig, in der Voraussetzung, hier werde die Verführung des Judas durch den Teufel berichtet, missverstand (so schon *Orig.*). Die Recepta ist eine Umänderung in Folge dieses Missverständnisses. — V. 3. ὁ Ἰησοῦς) fehlt bei B. D. L. X. Minusk. Vulg. It. Or. Eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Es wurde mechanisch aus V. 1. wiederholt. V. 10. Die Wortstellung οὐκ ἔχει χρείαν ist entschieden testirt. — Statt ἤ haben bedeutende Zeugen εἰ μή (so *Lachm.*), welches aber Interpretament oder Emendation ist. — V. 12. ἀναπεσών) *Lachm.:* καὶ ἀναπ. nach A. L. Minusk. Verss. Vätern. Für καί zeugen auch B. C. Or., welche καὶ ἀνέπεσεν haben (so *Tisch.*). Das καί vor ἔλαβ. lässt *Lachm.* weg, nach A. L. Minusk. Verss. Da καί vor ἀναπ. jedenfalls entschieden beglaubt ist; da ferner für ἀνέπεσεν die Zeugen bedeutender sind, als für ἀναπεσών; und da, wenn ἀναπεσών ursprünglich gewesen wäre, man es nicht durch καὶ ἀνέπεσεν, sondern durch ἀνέπεσεν καί aufgelöst haben würde, so ist mit *Tisch.* καὶ ἀνέπεσεν zu lesen, so dass der Nachsatz erst mit εἶπεν angeht. Man verkannte diess, und fing ihn entweder schon nach πόδας αὐτοῦ an (so entstand die Lesart bei *Lachm.*), oder nach ἱμάτ. αὐτοῦ (daher die *Recepta*). — V. 22. οὖν) fehlt bei B. C. u. einigen Verss.; getilgt von *Tisch.* Ward leicht nach der letzten Sylbe von ἔβλεπον übergangen. — V. 23. ἐκ τῶν (*Elz.:* τῶν) hat entscheidende Zeugen. — V. 24. πυθέσθαι, τίς ἂν εἴη) B. C. L. X. 33. Aeth. Ver. Rd. Vulg. Or.: καὶ λέγει αὐτῷ· εἰπὲ τίς ἐστιν. So *Lachm.* u. *Tisch.* Richtig; die Recepta ist glossematisch, beigeschrieben nach dem, was Johannes V. 25. thut. — V. 25. ἐπιπεσών) B. C.* K. L. X. Minusk. Or.: ἀναπεσών (so *Lachm.* u. *Tisch.*). Aber ἐπιπίπτειν kommt sonst bei Joh. nicht vor, und wie leicht schob sich den mechanischen Schreibern das sollenne Wort des *zu Tische* Liegens unter! — Statt οὖν *Elz.* u. *Lachm.:* δέ; *Tisch.* lässt es ganz aus (nach B. C. Or.). Die Zeugen sind sehr getheilt. Ursprüng-

lich scheint gar keine Partikel gestanden zu haben. — V. 26. *βάψας τὸ ψωμίον ἐπιδώσω*) *Tisch.*: *βάψω τ. ψ. καὶ δώσω αὐτῷ*, nach B. C. L. Verss. Or. Aber *ἐπιδιδόναι*, welches sonst bei Joh. nicht vorkommt, verräth nicht die Hand eines Glossators; daher vielmehr die Lesart von *Tisch.* als Auflösung des Ursprünglichen zu betrachten ist. — Statt des obigen *βάψας* hat *Lachm.* *ἐμβάψ.*, nach A. D. K. Minusk. Wenngleich diese Zeugen unter denen, welche das Particip. lesen, das Uebergewicht geben, so konnte doch *ἐμβάψ.* sehr leicht aus den Parallelen Matth. 26, 23. Mark. 14, 20. einkommen, und für die Ursprünglichkeit des Simplex sind daher um so mehr die gewichtigen Zeugen (B. C. L. etc.), welche *βάψω* (nicht *ἐμβάψω*) haben, in Rechnung zu bringen. Deshalb ist auch nachher statt *καὶ ἐμβάψας* (so auch *Lachm.*) mit B. C. L. X. 33. Or. Cyr. *βάψας οὖν* (so *Tisch.*) zu lesen (D. hat *καὶ βάψας*). — Statt *Ἰσκαριώτῃ* hätte *Lachm.* consequenter Weise nach B. C. L. M. X. auch hier (s. z. 6, 71.) *Ἰσκαριώτου* lesen sollen (wie *Tisch.* hat). — V. 30. Statt *εὐθέως ἐξῆλθ.* ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* *ἐξῆλθ. εὐθύς* zu lesen. — Nach *ὅτε* haben *Elz.* u. *Lachm.* *οὖν*; mit Recht, da B. (?) C. D. L. X. Minusk. Verss. Or. Cyr. für *οὖν* das Uebergewicht geben, die Weglassung aber um so leichter sich darbot, als man mit *ἦν δὲ νύξ* den neuen Satz anzufangen geneigt war. — V. 32. *εἰ ὁ θ. ἐδοξ. ἐν αὐτῷ*) ist von *Schulz* als „inepta iteratio" verworfen, von *Lachm.* eingeklammert. Die Worte fehlen bei B. C.* D. L. X. Minusk. Verss. Tert. Ambr. Aber grade die Wiederholung und das Homoeoteleut. veranlassten die Weglassung so leicht, dass diese Gegenzeugen nicht durchschlagen können. — V. 33. Die Stellung *ἐγὼ ὑπάγω* ist entschieden testirt. — V. 36. Die Stellung *ἀκολ. δὲ ὕστερον* (ohne *μοι*) ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* aufzunehmen; — so auch V. 38. *ἀποκρίνεται* (statt *ἀπεκρίθη*). — V. 38. ist die Form *φωνήσῃ* (*Lachm.*, *Tisch.*) entschieden testirt; und statt *ἀπαρνήσῃ* ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* nach B. D. L. X. Minusk. Or. *ἀρνήσῃ* zu lesen, an dessen Stelle das Composit. aus Matth. 26, 34. u. d. Parall. eingekommen ist.

V. 1—5. Zur Construction beachte man: 1) V. 1—5. ist nicht zu Einer Periode zu verbinden (*Griesb.*, *Matthaei*, *Knapp*, *Schulz*, *Scholz*), da *εἰς τέλος ἠγάπ. αὐτούς* die Structur V. 1. ordnungsmässig abschliesst, und mit *καὶ δείπνου γιν.* eine neue Structur anhebt, mithin *εἰδώς* V. 3. nicht Reassumtion des *εἰδώς* V. 1. sein kann. 2) Es ist nicht richtig, *πρὸ τῆς ἑορτ. τ. πάσχα* an *εἰδώς* anzuschliessen

sich bereits dazu *niedergelegt*, V. 4. 12. Nach der Recepta *γενομ.* war das Mahl zwar noch nicht vorüber (*Luther* u. M. auch *Klee* u. *Hoffm.*, welcher erklärt, als ob *μετὰ τὸ δεῖπνον* stände), aber bereits im Gange, die Mahlzeit war *eingetreten*. Diese selbst war nach V. 1. nicht die *Passahmahlzeit*, sondern ein Abendessen am 13. Nisan (gegen den synoptischen Bericht), aber die *letzte* Mahlzeit Jesu vor seinem Tode, an welcher er das Abendmahl gestiftet hat (13, 21 ff. 38. 18, 1.). Die *Stiftung des Abendmahls* erwähnt Joh. nicht, nicht als ob er sie nicht gekannt hätte (*Strauss*), sondern weil sie allgemein bekannt (1. Kor. 11.), und die Handlung selbst in täglicher Uebung war (Act. 2, 46.), daher er vielmehr, diess Allbekannte nicht wiederholend, aus jener letzten, reichen Nacht auswählte, was er ausserdem seinem Zwecke, die *δόξα* des *λόγος* im Fleische erkennen zu lassen, am entsprechendsten fand, in der Fusswaschung die *χάρις*, in den Reden die *χάρις* und *ἀλήθεια*. Die Annahme *Baur's* p. 264. ist, der Evangelist habe die Bedeutung des Abendmahls auf das zweite Passah Kap. 6. zurückdatirt, weil er das letzte Mahl Jesu nicht dasselbe wie bei den Synoptikern habe sein lassen wollen, nämlich kein Passahmahl. Aber dazu hätte es eines solchen Umherwerfens des synoptischen Stoffes gar nicht bedurft. Er hätte die Einsetzung des Abendmahls bei der letzten Mahlzeit so erwähnen können, dass diese *nicht* zu einer Passahmahlzeit geworden wäre. — *τοῦ διαβόλου ἤδη* etc.) soll nicht die Langmuth Jesu, der auch dem Judas die Füsse gewaschen habe, fühlbar machen (*Euth. Zig.*), sondern die *Nähe* (*ἤδη*) des letzten Geschicks, welche Jesus noch zu solcher Liebesthat nützte. Nach der Lesart *Ἰούδας Σιμ. Ἰσκαριώτης* (s. d. krit. Anm.) ist zu erklären: *als der Teufel bereits seinen Anschlag gemacht hat, damit ihn Judas überliefere*, so dass die *καρδία* nicht die des *Judas* (*Luthardt*) wie bei der Recepta, sondern die des *Teufels* ist, wie denn auch bei Classikern *βάλλειν* oder *βάλλεσθαι εἰς νοῦν, εἰς θυμόν, ἐν φρεσίν* u. dergl. oft *in animum inducere, statuere, deliberare* heisst. S. d. *Lexica* u. *Kypke* II. p. 399. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 294. Je gangbarer diese Redeweise war, desto weniger kann bei der anthropomorphischen Vorstellung des Teufels eine *καρδία* desselben auffallen (gegen *Lücke*), in welcher er seine *ἐπιθυμίας* (8, 44.), *μεθοδείας* (Eph. 6, 11.), *νοήματα* (2. Kor. 2, 11.) u. s. w. hat. — Zu parenthesiren ist übrigens der Participialsatz nicht; er ist dem *δείπνου γινομ.* coordinirt. — *εἰδὼς* etc.) *obgleich er weiss* (*ὅμως εἰς ἄκραν συγκατέβη*

ταπεινωσιν, *Euth. Zig.*). **Das Bewusstsein seiner hohen** Würde beruhte in den zwei Stücken, dass er vom Vater (bei seiner Sendung) die ganze Messianische Machtfülle erhalten habe (vrgl. 17, 2.), und dass von Gott sein Ausgang (s. z. 8, 42.) und zu Gott sein Weggang sei. — V. 4. ἐγείρεται etc.) Beachte, wie die *ganze Scene vergegenwärtiget* ist; dem Praes. histor. entsprechen die Participia Praes. u. Perf. γινομ., βεβληκ. u. εἰδώς V. 2. 3. — Das *Fusswaschen* pflegte *vor Beginn* des Mahls durch *Sclaven* zu geschehen (s. *Dougt.* Anal. II. p. 50. *Stuck.* Antt. conviv. p. 217.). Hier aber hatte man sich schon zu Tische gelegt, und Jesus selbst verrichtet es. Eine *besondere Veranlassung* zu diesem ausserordentlichen Verfahren berichtet gleichwohl Joh. nicht, und diese aus dem Rangstreite der Jünger Luk. 22, 24 ff. herbeizuziehen (so nach Aelteren auch *Baur*, welcher aber die Erzählung nur als die in einer geschichtlichen Form gegebene Exposition von Matth. 20, 26 f. u. Luk. 22, 26. 27 f. ansieht, nachdem sie *Strauss* für die sagenhafte Ausführung einer synoptischen Demuthsrede gehalten), ist willkürlich an sich, u. passt auch weder zur Stellung noch zur Geltung des Berichts des Luk. (s. z. Luk. p. 477.). Die Verrichtung dieser symbolischen Handlung der scheidenden Liebe scheint bei Jesu das Erzeugniss des Augenblicks gewesen zu sein, aus eigener Erwägung dessen, was den Jüngern und seinem Werke so Noth that. Vrgl. *Ewald* Gesch. Chr. p. 405. — διέζωσεν ἑαυτ.) mehr als das Medium die *Selbstverrichtung* darstellend. Vrgl. 21, 18. Ueberhaupt ist die ganze Schilderung sehr anschaulich lebhaft. — V. 5. εἰς τ. νιπτ.) in das dastehende Waschbecken. „Nihil ministerii omittit", *Grot.* — ἤρξατο) denn der *angefangene* Act wurde ja, als Petrus an die Reihe kam, *unterbrochen*, und erst nach V. 10. fortgesetzt und beendigt. — ᾧ) *mit welchem* (Hom. Il. 10, 77. Od. 18, 66. Athen. 10. p. 443. B.), oder statt ὅ durch Attraction (Apoc. 1, 13. 15, 6.).

V. 6—9. Ἔρχεται οὖν etc.) so dass er also den Anfang bei einem *Andern* gemacht, nicht bei *Petrus selbst* (*Augustin.*, *Beda*, *Nonnus*, *Rupert.*, *Corn. a Lap.*, *Maldonat.*, *Jansen* u. M. im Römischen Interesse, — doch auch *B. Crus.* u. *Ewald*). Bei *wem* aber (*Chrys.*, u. *Euth. Zig.* rathen auf Judas Ischar., welchen aber *Nonn.* den letzten sein lässt) beruht ganz auf sich. — σύ μου) emphatisch contrastirende Zusammenstellung; ἐκπλαγεὶς εἶπε τοῦτο καὶ σφόδρα εὐλαβηθείς, *Euth. Zig.* — V. 7. Beachte den Gegensatz von ἐγώ — σύ. Was *Er* that, war nicht

das äussere Werk des Wachsens (so nahm es *Petrus*), sondern das, was dieses eben *im Sinne Jesu* war, nämlich das σημεῖον der sittlich läuternden dienenden Liebe. — μετὰ ταῦτα) nämlich durch die Belehrung V. 13—17. Die Beziehung auf die *spätere apostolische Erfahrung* Petri (*Chrys.*, *Grot.* u. M.) wird durch den Text (V. 12 ff.) nicht gerechtfertiget. — V. 8. Petrus, statt sich nun zu fügen, wie es ihm zustand, weigert sich kategorisch und entschieden. Dem setzt aber Jesus eine an die Nothwendigkeit dieser Fusswaschung geknüpfte *Drohung* entgegen, welche eben nur in dem *höhern*, *sittlichen* Sinne, dessen stille Zeichensprache die Handlung sein sollte, Grund und Recht haben konnte. So meint er, was er nun sagt, nicht von der äussern Verrichtung als solcher an und für sich, sondern von dem ethischen Inhalt, welchen sie symbolisch darstellen soll, nachdem er schon V. 7. angedeutet, *dass* ein Höheres in dieser Handlung liege. Grade Joh. hat es am treuesten und auf's zarteste aufgefasst und wiedergegeben, wie Jesus Sinnliches als Folie des Geistigen zu gebrauchen, und so erst räthselhaft, dann deutlicher und immer höher bis zum Höchsten aufzusteigen wusste. Er spricht: *Wenn ich dich nicht gewaschen haben werde, so hast du keinen Theil mit mir.* Damit meint er allerdings das von ihm beabsichtigte Fusswaschen, aber nach dem ethischen Sinne, welchen es symbolisch darstellen und unvergesslich einprägen sollte. Das Waschen aber ist altheiliges Bild der sittlichen Reinigung. Daher der Gedanke Jesu aus dieser symbolischen Hülle: *Wenn ich dich nicht*, gleichwie ich dir jetzt die Füsse waschen muss, *von dem dir noch anhängenden sündlichen Wesen gereiniget haben werde, so hast du keine Gemeinschaft* (des wahren und ewigen Lebens) *mit mir*. — So hat freilich, wie V. 9. zeigt, Petrus seinen Herrn noch nicht verstanden; er mochte seine Antwort in dem zunächst sich darbietenden äusserlichen Sinne nehmen (*wenn du mir ungehorsam dich nicht von mir waschen lässt, so scheidest du damit aus der Gemeinschaft mit mir*); aber der Gedanke, durch weitern Widerstand ein von Jesu geschiedener Mensch zu sein, war für seine feurige Liebe zum Herrn überwältigend genug, sofort nicht blos die Füsse, sondern auch die Hände und das Haupt zur Waschung darzubieten, καὶ ἐν τῇ παραιτήσει καὶ ἐν τῇ συγχωρήσει σφοδρότερος, ἑκάτερα γὰρ ἐξ ἀγάπης, *Cyrill.* — εἰς τὸν αἰῶνα) *in Ewigkeit*, leidenschaftlich gesagt. Vrgl. 1. Kor. 8, 13. — μέρος ἔχειν μετά τινος bezeichnet das *Antheilhaben an demselben Verhältnisse mit*

Jemand, Matth. 24, 51. Luk. 12, 46., nach dem Hebr. חֵלֶק אֶת (Deut. 12, 12.) und חֵלֶק עִם Deut. 10, 9. 14, 27. Ps. 50, 18.). Der Classiker würde sagen *ἔχεις* oder *μετέχεις μέρος μου*.

V. 10 f. Jesus weist den Jünger zurecht, und zwar so dass er fortfährt, das Waschen, um welches es sich handelt, nach dem höhern geistlichen Sinn, dessen Symbol es sein soll, zu meinen. Dem blosen Wortsinne nach sagt er: „*Wer sich gebadet hat, hat nichts weiter nöthig als die* (vom Wege wieder beschmutzten) *Füsse sich zu waschen; vielmehr ist er* (abgesehen von dieser nöthigen Reinigung der Füsse) *rein am ganzen Leibe.*“ Aber dieser Erfahrungssatz des sinnlichen Lebensgebietes dient zur symbolischen Hülle des ethischen Gedankens, welchen Jesus darstellen will: „*Wer die sittliche Reinigung bereits im Allgemeinen und Ganzen* durch die Gemeinschaft mit mir *erfahren hat*, gleich dem, welcher im Bade seinen ganzen Körper gereiniget, *der bedarf nur der Erledigung des im Lebensverkehr wieder angenommenen sündlichen Wesens im Besondern*, wie ein Gebadeter nur der Fusswaschung wieder bedarf, *und ist ausserdem rein nach seiner ganzen ethischen Persönlichkeit.*“ Dieses Bedürfniss der *Einzelreinigung*, wie es Jesus hier am λελουμένος durch τοὺς πόδας νίψασθαι darstellt, wie ist es grade bei Petrus hervorgetreten! z. B. nachdem er den Herrn verleugnet und nach der Heuchelei in Antiochia Gal. 2. Die *Ganzreinigung* aber, welche durch den Einfluss Christi mittelst seines Wortes und Geistes geschehen ist, durch ὁ λελουμένος zu versinnlichen, bot sich durch die Fusswaschung und durch die wenn auch nicht allgemeine Sitte, sich vor Tische zu baden, so höchst natürlich dar, dass eine Anspielung auf die *Taufe* (*Augustin.*, *Rupert.*, *Jansen*, *Zeger*, *Corn. a Lap.*, *Schoettg.* u. V. auch *Olsh.*, *B. Crus.* u. *Ewald*) nicht nachweislich ist. Auch in dem der abgebildeten Sache nach analogen Gleichniss vom Weinstock ist das καθαροί ἐστε 15, 3. nur auf das *Wort* Christi als Grund zurückgeführt. Ganz willkürlich aber hat man (*Theophyl.*, *Lampe*) die Bedeutsamkeit des νίψασθαι τοὺς πόδας speciell auf Jes. 52, 7. bezogen. — καὶ ὑμεῖς καθαροί ἐστε) Damit macht nun Jesus die *Anwendung* des vorher in der Form eines allgemeinen Satzes Gesagten *auf Petrus und seine Mitjünger*. „*Auch ihr seid rein*“, wie ich es nämlich eben vom λελουμένος gesagt habe; auch ihr habt durch euere Lebensgemeinschaft mit mir diese sittliche Reinheit eurer ganzen Persönlichkeit erlangt; *aber*

— so setzt er mit tiefem Schmerze, den Judas Ischar. im Blicke habend, hinzu — *aber nicht Alle!* Einer ist unter euch, welcher den reinigenden Einfluss der Verbindung mit mir an sich vereitelt hat! Hatte aber Petrus bisher noch nicht die sinnbildliche Bedeutung der Worte Jesu gefasst — jetzt bei dieser Anwendung *καὶ ὑμεῖς* etc. und bei diesem tragischen Zusatze *ἀλλ᾽ οὐχὶ πάντες* musste sie seinem Verständnisse aufgehen. — *ἤ*) giebt dem schlechthin gesagten *οὐκ ἔχει χρ.* eine vergleichende Modification: hat kein Bedürfniss (*weiter*) *als*. Vrgl. Xen. Mem. 4, 3, 9. Herod. 6, 52.: *οὐ δυναμένους δὲ γνῶναι ἢ καὶ πρὸ τούτου* (*besser als auch vordem*). Soph. Trach. 1016. *Winer* p. 451. — *τὸν παραδιδ. αὐτόν*) *seinen Ueberlieferer*, Matth. 26, 48. Joh. 18, 2. — Was man übrigens von einer *antipetrinischen Tendenz* u. St. trotz 1, 43. 6, 68 f. gesagt hat (*Strauss, Schwegl., Baur, Hilgenf.*), wobei dem Petr. sogar das Verlangen einer ebionitischen Lavation des ganzen Körpers in den Mund gelegt worden (*Hilgenf.*), ist völlig aus der Luft gegriffen.

V. 12 f. *Γινώσκετε* etc.) *ἐρωτᾷ ἀγνοοῦντας, ἵνα διεγείρῃ εἰς προσοχήν, Euth. Zig.* Vrgl. *Dissen* ad Dem. de cor. p. 186. — *τί*) nämlich dem ethischen Wesen nach, dessen symbolische Darstellung die äussere Handlung war. — V. 13. *Ihr rufet mich Lehrer und Herr.* So redeten die Rabbinen-Schüler ihre Lehrer רַבִּי und מַר an. S. *Lightf.* u. *Schoettg.* Und so nannten auch die Jünger *Jesum* als den *Messias*, dessen Schüler und *δοῦλοι* (V. 16.) sie wären. Ueber den *Nominat. tituli* s. *Winer* Gramm. p. 164.

V. 14 f. Nicht die Handlung selbst, sondern ihr sittliches Wesen verordnet er ihnen zur Ausübung nach seinem Beispiele. Dieses sittliche Wesen aber besteht nicht in der demüthigen und dienenden Liebe *überhaupt*, in welcher Jesus durch die Fusswaschung den Jüngern habe ein Exempel geben wollen, sondern wie V. 10. beweist, in *der* dienenden Liebe, welche in aller Selbstverleugnung u. Demuth *für die sittliche Reinigung und Läuterung Anderer thätig ist.* Wie Jesus *diese* Dienerliebe eben durch sich selbst dargestellt hatte, als er, obwohl ihr Herr und Meister, an seinen Jüngern das Sclavengeschäft der Fusswaschung, aber als Sinnbild seiner sie ethisch reinigenden Liebeswirksamkeit, verrichtete, so sollten sie sich auch unter einander die Füsse waschen, d. h. *mit der nämlichen selbstverleugnenden Liebe wechselseitig an ihrer sittlichen Rei-*

nigung arbeiten. Die Fassung der Vorschrift ὀφείλετε etc. im *eigentlichen* Sinne war nicht die der apostolischen Zeit, sondern kam erst später auf, und hatte (erst seit dem 4. Jahrh.) die Einführung des Fusswaschens an den Getauften am Gründonnerstage und anderer Fusswaschungen zur Folge (späterhin auch bei den Mennoniten und in der Brüdergemeinde); 1. Tim. 5, 10. hat die Beziehung der Gastfreundschaft. Mit Recht hat die Kirche die Fusswaschung nicht unter die Sacramente aufgenommen; denn nicht die Handlung selbst, sondern nur das ethische Moment, welches sie symbolisch darstellt, hat Jesus den Jüngern geboten, und lediglich auch an dieses ethische Moment die Verheissung V. 17. geknüpft, daher ihr die wesentlichen Merkmale des Sacramentsbegriffs abgehen, die Einsetzung in sacramentaler Form, so wie die sacramentale Verheissung und die collative Kraft. Diess gegen *Böhmer* in den Stud. und Krit. 1850. p. 829 ff., welcher es als Vergehen gegen die heilige Schrift bezeichnet, dass die protestantische Kirche das Fusswaschen Christi nicht als Sacrament anerkannt hat. — ἐγὼ — καὶ ὑμεῖς) argum. a *majori* ad *minus*. Das in ἐγώ liegende Majus wird durch das nachgebrachte ὁ κύριος κ. ὁ διδάσκ. noch besonders fühlbar gemacht, weshalb auch das Hauptmoment, ὁ κύριος (vrgl. V. 16.), hier *vorgerückt* ist. — ὑπόδειγμα) später statt des alten παράδειγμα. *Lobeck* ad Phryn. p. 12. — ἵνα etc.) Absicht der Beispielsgebung: damit, wie *ich* euch gethan habe, auch *ihr* thuet, indem ihr nämlich in selbstverleugnender Liebe euch einander zur Entledigung von aller sündlichen Befleckung dienstbar seid, wie ich meinerseits an euch so eben diese auf euere sittliche Reinigung gerichtete dienende Liebe im Sinnbilde der Fusswaschung vorbildlich vollzogen habe.

V. 16 f. Wahrlich, ihr die Geringeren dürfet euch dem nicht entziehen, was ich der Grössere leiste. Vrgl. 15, 20. Matth. 10, 24. Luk. 6, 40. — ταῦτα) die nach V. 13 ff. durch die Fusswaschung dargestellte Pflicht. Der *Plural* bezieht sich auf die ganze Rede V. 13—16., in welcher diese Pflicht enthalten und empfohlen ist. *Kühner* ad Xen. Mem. 3, 6, 6. *Mätzn.* ad Antiph. p. 153. — εἰ ist die allgemeine Bedingung, und ἐάν die besondere. Vrgl. über die doppelte Protasis *Stallb.* ad Plat. Phaed. p. 67. E. Apol. p. 20. C. *Klotz* ad Devar. p. 512. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 493. — μακαρ.) in Bezug auf das Glück der — jetzigen und künftigen — *Messianischen* ζωή gesagt. Vrgl. z. 19, 29.

V. 18 f. Οὐ περὶ πάντ. ὑμῶν λέγω) nämlich diess

μακάριοι ἐστε etc. „Est inter vos, qui non erit beatus neque faciet ea", *Augustin.* — *ἐγώ*) *ich meines Theils,* — der *göttlichen* Bestimmung entgegengesetzt, nach welcher gleichwohl die Auswahl so erfolgen musste, dass der Verräther unter die Ausgewählten kam. — *οἶδα*) ich *kenne* sie, habe mich also nicht getäuscht. — *ἀλλ'*) wird *gewöhnlich* als Antithese von *οὐ περὶ π. ὑμ. λ.* genommen und durch *τοῦτο γέγονεν* (nämlich dass ich V. 17. nicht von euch allen sagen kann) ergänzt, während *Andere ἀλλ'* mit *ὁ τρώγων* etc. verbinden, und *ἵνα ἡ γρ. πλ.* als Zwischensatz nehmen (*Seml., Kuinoel;* auch von *Lücke* zugelassen). Ersteres hat kein Recht im Contexte, der die Suppletion darbieten muss; Letzteres entspricht dem Gewichte grade dieses Zwecksatzes im Zusammenhange nicht. Die einzig *textmässige* (nicht unjohanneische, wie *Brückn.* meint) Suppletion ist: *ἐξελεξάμην αὐτούς*: *aber ich habe die Auswahl im Dienste des göttlichen Verhängnisses vollzogen, nach welchem die Schrift erfüllt werden musste* u. s. w. Die Stelle ist Ps. 41, 10., wo der theokratische Dulder (unbekannt, *wer;* nach der Ueberschrift *David;* nach *Hitzig* ist es *Jerem.*) seinen Antitypus im Messias hat. Das Citat selbst ist sehr frei. — *ὁ τρώγ. μετ' ἐμοῦ τ. ἄρτ.*) abweichend vom Grundtexte (אוֹכֵל לַחְמִי) und von den LXX., doch ohne wesentliche Aenderung des Sinnes (*Vertraulichkeit der Tischgenossenschaft,* welche auch nach Hellenischer Anschauung das Verbrechen in seiner Abscheulichkeit steigerte, s. *Pflugk* ad Eur. Hec. 793.) und unwillkürlich sich darbietend, da Judas eben *mit Jesu* ass (*τρώγ.* 6, 54—58.). — *ἐπῆρεν*) *hat erhoben.* Beachte das *Praeterit.;* Judas, dem Verrathe so nahe, gleicht dem, welcher die Ferse schon aufgehoben hat, um einem Andern einen Tritt zu versetzen. Das Bild aus dem Unterschlagen des Fusses beim Ringkampfe (*πτερνίζειν*) im Sinne des Ueberlistens zu deuten, ist sowohl den Worten als auch der Sache (*überlistet* ward Jesus nicht) weniger angemessen. — V. 19. *ἀπ' ἄρτι*) nicht *jetzt,* sondern, wie immer im N. T. (1, 52. 14, 7. Matth. 23, 39. 26, 29. 64. Apoc. 14, 13.): *von jetzt an.* Vorher hat er es noch nicht *bestimmt* eröffnet. — *πιστεύσητε* etc.) ihr glaubet, dass ich es (der Messias) bin, und kein Anderer zu erwarten sei, s. z. 8, 24. Wie leicht hätten die Jünger durch das Gelingen des Judas-Verrathes, wenn er ihn nicht als im Zusammenhange des göttlichen Geschickes liegend vorhergesehen und vorhergesagt hätte, im Glauben wankend werden können!

V. 20. Und zur Förderung und Festigung dieser eurer Glaubenstreue, welche, trotz des Verraths aus eurer Mitte, nicht wanken darf, sage ich euch, dass ihr getrost eurem Berufe als meine Gesandten (20, 21.) entgegengehen könnet. Der *Segen* des Berufs meiner Gesandten bleibt so ungeschmälert und gross, dass, wer *sie* annimmt, *mich* annimmt u. s. w. Je mehr aber Jesus einen entmuthigenden Eindruck des Verraths auf die übrigen Jünger besorgen musste, desto angelegentlicher (ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμ.) führt er die Ermuthigung ein. Den Gegensatz des Verraths gegen die Würde des apostolischen Kreises (*Hilgenf.*) will Jesus gewiss nicht betheuern; so selbstverständlich war dieser Gegensatz. Ferner: V. 20. an V. 16. anzuschliessen (*Lampe, Storr, Klee, Maier*), ist unbefugte Willkür, welche *Kuinoel* noch dadurch steigert, dass er die Worte für eine aus Matth. 10, 40. bei V. 16. beigeschriebene *Glosse* erklärt, welche nachher an unrechter Stelle in den Text gekommen sei, wie denn auch *Lücke* den Verdacht eines Glossems (aus Luk. 9, 48.) erneuert hat. Die Verbindungslosigkeit (welche auch *Strauss* gegen die Originalität benutzt) ist äusserlich, aber nicht in der Gedankenfolge selbst, und es kommt dabei die Bewegtheit und Ergriffenheit Jesu mit in Anschlag. Nur hat man bei der augenfälligen Gleichheit des Ausspruchs mit Matth. 10, 40. ihn nicht in einem wesentlich verschiedenen Sinne zu deuten (von der Sendung der der Liebesdienste Bedürftigen zu den Jüngern erklärt *Luthardt*).

Anmerk. Die Geschichte der Fusswaschung V. 1—20. ist, nachdem *Bretschn.* u. *Strauss* sie als mythische Dichtung verworfen, *Weisse* aber nur einzelne ächte Bestandsheile darin anerkannt hatte, mit Recht von *Schweizer* p. 164 ff. nach ihrem wahren und originellen Gepräge, welches durchaus den Augenzeugen darstellt, vertheidiget worden, wogegen *Baur* nur eine freie Bildung aus synoptischem Stoffe (s. z. V. 2-5.) im Dienste der Idee anerkennen kann, wie auch *Hilgenf.*

V. 21 f. Der Gedanke Jesu kehrt schmerzlich zum Verräther zurück, und davon ergriffen und erschüttert betheuert er nun bestimmt, worauf er vorher nur hingedeutet: *Einer von euch wird mich überliefern.* Vrgl. Matth. 26, 21 f., vor dessen Darstellung Joh. den Vorzug hat. — τῷ πνεύματι) *in seinem Geiste* (11, 33.), nicht: durch den *göttlichen* Geist (*Hilgenf.*).

V. 23 f. Es war aber zu Tische liegend, Einer von den Jüngern u. s. w., so dass ἦν zu ἐν τῷ κόλπῳ gehört. — Man lag mit dem linken Arme auf das Polster gestützt

und die Füsse hinterwärts ausgestreckt, so dass die rechte Hand zum Essen frei blieb. Der zunächst liegende reichte mit dem Hinterkopfe an die Brust des Ersten, und hatte dessen Füsse in seinem Rücken; eben so der Dritte am Busen des Zweiten. S. *Lightf.* p. 1095 f. *Jahn* Arch. I. 2. p. 215. — *ὃν ἠγαπ. ὁ Ἰ.*) *κατ' ἐξοχήν*. Vrgl. 19, 26. 21, 7. 20. Es giebt Aufschluss darüber, dass er Jesu *nächster* Tischgenosse bei diesem letzten Mahle war. Und hier, aus der Erinnerung dieses ihm unvergesslich heiligen Moments bricht bei ihm *zuerst* diese Selbstbezeichnung durch. Nach der Lesart *κ. λέγει αὐτῷ· εἰπὲ τίς ἐστιν* (s. d. krit. Anm.) meint Petrus, raschen Gemüths wie er war, Joh. als Vertrauter Jesu werde es wissen, wen Jesus gemeint habe *). Das *λέγει* ist *leise* zu denken, worauf auch *νεύει* weist. Vrgl. V. 28.

V. 25 f. Anschauliche Darstellung. Er legt sich an die Brust Jesu an und fragt (leise). — *ἐγώ*) *ich*, dem *ἐκεῖνος* formell entgegenstehend. — *τὸ ψωμ.*) welchen er unterdess in die Hand nahm. — *ἐπιδώσω*) *hingeben werde*. Der Bissen ist als ein Stück Brod oder Fleisch zu denken, welchen Jesus in eine dastehende Brühe (nicht in das חרוסת, s. z. Matth. 26, 23., da das Mahl nach Joh. nicht das Passahmahl war) eintaucht. — Die Schlussworte von V. 26. haben etwas tragisch Feierliches. — Durch die Bezeichnung des Verräthers hat Jesus nicht die Neugierde des Johannes, sondern dessen Liebe befriedigt, und diess nicht durch ein Zeichen scheinbaren Wohlwollens gegen Judas, sondern durch ein Zeichen, wie es sich eben zur Schonung des Verräthers über Tische am nächsten darbot (gegen *Weisse*, welcher die ganze Darstellung als Fiction aus V. 18. psychologisch misshandelt, und den wahren Hergang nur bei Mark. findet, während *Strauss* dem Luk. den relativen Vorzug giebt).

---

*) In diesem und anderen Specialzügen (18, 15 f. 19, 26 f. 20, 2 f. 21, 3 f. 18, 10. 13, 8. 21, 15 f.) hat man die Tendenz gefunden, den Petrus weniger vortheilhafter als Johannes, oder überhaupt, erscheinen zu lassen, was mit der antijudäischen Richtung des Verf. zusammenhänge. S. bes. *Baur* p. 320 ff. Vrgl. *Hilgenf.* Evang. p. 335. Hätte aber der Verf. wirklich diese Tendenz gehabt, so wäre es ihm, da er so ganz frei mit dem historischen Stoffe geschaltet haben soll, ein Leichtes gewesen, ihr in dogmatischen Punkten (worauf es doch vornehmlich angekommen wäre) Genüge zu leisten, und noch leichter, 1, 43. u. 6, 68 f. zu verschweigen. Vrgl. z. V. 10 f.

V. 27 f. *Καὶ μετὰ τὸ ψωμ.*) *und nach dem Bissen*, d. h. nachdem ihm Jesus den Bissen gegeben hatte, V. 26. So ist oft auch bei Classikern mit *μετά* nur ein einziges *Wort* gesetzt, welches nach dem Contexte einen ganzen Satz vertritt. S. *Ast* ad Plat. Leg. p. 273 f. Lex. Plat. II. p. 311. *Jacobs* ad Anthol. XIII. p. 82. — *τότε*) *da*, geflissentliche Hervorhebung des tragischen Zeitpunktes. — *εἰςῆλθεν* etc.) so dass er also von jetzt an ein vom Teufel *Besessener* war. Mark. 5, 12 f. 9, 25. Luk. 8, 30. Matth. 12, 45. Der Ausdruck verbietet eine *bildliche* Ausdeutung (Judas habe sich nach dieser von ihm verstandenen Kenntlichmachung völlig verstockt), welche schon *Theod. Mopsv.* hat. Aber gegen einen gleichsam magischen Causalzusammenhang des Teufelseingangs mit dem Bissen hat sich mit Recht schon *Cyrill.* erklärt. Vielmehr ist die Vorstellung, dass jetzt, als eben Jesus durch den Bissen den Judas als von ihm aufgegeben bezeichnet hat, dieser damit dem Teufel zum ungehinderten Eingang verfallen ist (*καθάπερ τινὰ πύλην τὴν τοῦ φυλάττοντος ἐρήμην*, *Cyrill.*). — *ὃ ποιεῖς, ποίησον τάχιον*) *was du zu thun vorhast* (vrgl. V. 6. *Winer* p. 237.), *thue schneller*. Im *Comparat.* liegt der Begriff: *beschleunige* es. So öfter bei Homer *θᾶσσον*. S. *Duncan* Lex. ed. Rost p. 524. u. s. überh. *Winer* p. 217. Ueber die Gräcität von *τάχιον* s. *Lobeck* ad Phryn. p. 77. Der *Imperat.* aber ist nicht *permissiv* (*Grot.*, *Kuinoel* u. M.), sondern Jesus *wünscht wirklich*, die ihm im Zusammenhange des göttlichen Verhängnisses jetzt bestimmte letzte Entscheidung (seine *ὥρα*) *so bald als möglich* zu überstehen. Die resignirte Entschiedenheit will keine Zögerung. Legt man die Absicht unter, Jesus habe *die lästige Nähe des Verräthers weggewünscht* (*Ambros.*: „ut a consortio suo recederet", vrgl. *Lücke*, *B. Crus.*), so greift man aus dem Erfolge vor.

V. 28 f. *Οὐδείς*) auch Johannes nicht ausgenommen (gegen *Bengel* u. *Kuinoel*), welchem der Gedanke, dass schon jetzt der Verrath geschehen solle, fern lag. S. schon *Grot.* — Einige Jünger hatten jene Worte als Geheiss genommen, *ein dem Judas* (dem Cassenführer) *bewusstes Geschäft zu beschleunigen*. Sie hatten deshalb zwei nähere Hypothesen, zwischen welchen sie schwankten, beide Erzeugnisse der Rathlosigkeit, aber nicht ungereimt, da nicht gesagt wird, dass sie das *augenblickliche* Besorgen, noch in der Nacht, gemeint haben. — *εἰς τ. ἑορτ.*) gehört zu *ὧν χρ. ἔχ.* Es war also noch *kein* Bedarf auf das Fest gekauft. Dieses, und zwar nach der Notiz 13, 1., setzt vor-

aus, dass das gegenwärtige Mahl nicht die Festmahlzeit selbst war, denn letztere gehörte zum *Feste selbst*, welches nach V. 1. noch *bevorstand* (gegen *Wieseler* p. 366. 381. u. *Luthardt*). S. auch *Bleek* p. 129 f. — τοῖς πτωχοῖς) als das von dieser zweiten Annahme betroffene andere Subject vorangestellt. Vrgl. Gal. 2, 10. Diess Geben an die Armen ist ebenfalls als zur *Festfeier* derselben bestimmt gedacht, weil man sich damit das *jetzige* Geheiss an den Cassenführer erklären wollte. — Beim Uebergang in die indirecte Rede ist ἢ etc. zu vervollständigen: *oder er habe ihm jenes gesagt, damit er* u. s. w.

V. 30 f. Ἦν δὲ νύξ) Das Mahl hatte Abends begonnen, und — man berücksichtige auch den Zeitaufwand der Fusswaschung — sich bereits bis in die Nacht hineingezogen. Dieser *Schluss* der Erzählung vom Judas hat, ungesucht, etwas *Schauerliches*, und grade in dieser einfachsten Kürze des Ausdrucks tief *Ergreifendes*. Vrgl. Luk. 22, 53. Mit ὅτε οὖν ἐξῆλθε beginnt ein neuer Absatz. Mit Weglassung von οὖν (s. d. krit. Anm.) diese Worte noch an ἦν δὲ νύξ anzuschliessen (*Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.* u. M. auch *Paulus*), hat, abgesehen von dem kritisch gesicherten οὖν, wider sich, dass das folgende λέγει sehr abrupt stehen *), ὅτε ἐξῆλθε selbst sehr überflüssig sein, und der tiefere Eindruck des blosen ἦν δὲ νύξ am Schlusse verloren gehen würde.

V. 31 f. Νῦν ἐδοξάσθη etc.) Der Verräther ist hinaus, und nun ergiesst sich das freier gewordene Herz des Herrn zunächst wie in eine Prolepsis des nahen Triumphes. Im Angesichte des Todes sieht er *sein Werk als vollendet*, und dadurch sich *verherrlichet*, und in seiner Ehre *Gottes* Ehre! Die δόξα ist noch nicht die himmlische Glorie, auf welche erst V. 32. (δοξάσει) kommt. Auch Letzteres vom Todesleiden, sofern es Jesu zur Verherrlichung diene, zu fassen (*Luthardt*), hat den Wechsel der Tempora, der nicht als unabsichtlich zu betrachten ist, wider sich, und setzt die Unächtheit von εἰ ὁ θεὸς ἐδοξ. ἐν αὐτῷ voraus (s. d. krit. Anm.). — καὶ ὁ θεὸς etc.) *und* — wie heilig und hehr ist die Verherrlichung des Menschensohnes! — *Gottes* Verherrlichung ist in der seinigen geschehen; denn Christi Ehre gereicht zur Ehre Gottes, dessen Werk er vollbracht hat. — ἐν αὐτῷ) *in ihm*, in seiner Person, sofern sie verherrlichet worden. — V. 32. verhält sich zu V. 31. *klimaktisch*, von der δόξα, welche er an der Schwelle des

*) daher U. das οὖν erst nach λέγει setzt, was *Ewald* billiget.

Todes hat, auf die *himmlische* Glorie, die ihm nunmehr Gott gewähren wird (daher Futur. δοξάσει), übergehend. — εἰ ὁ θεὸς ἐδοξ. ἐν αὐτῷ) feierliche Wiederholung, um ein Weiteres anzuschliessen. — ἐν ἑαυτῷ) *in sich selbst*, dem ἐν αὐτῷ als Vergeltung entsprechend. Er wird von Gott so verherrlichet werden, dass seine himmlische Glorie *in Gottes selbsteigener* δόξα *enthalten* sein wird; seine Herrlichkeit wird keine andere sein, als die göttliche selbst, in Gott selbst vollzogen (vrgl. Kol. 3, 3.) durch die Rückkehr in Gottes Gemeinschaft, aus welcher er ausgegangen und Mensch geworden war. — Das erste καί V. 32. ist das *auch* des entsprechenden Verhältnisses (hinwiederum), und das zweite: *und zwar* (*Hartung* Partikell. I. p. 145.). Zur Vorstellung der *Vergeltung* vrgl. Phil. 2, 9. — εὐθύς) *sofort;* denn wie nahe ist diess selige Ziel, zu welchem der Tod der Hingang ist!

V. 33. Das εὐθὺς macht im Hinblicke auf seine Geliebten, die er zurücklassen soll, seine Stimmung, welche eben schon die der Ueberwindung war, wieder weich und gerührt. Hier zuerst das zärtliche τεκνία (vrgl. 21, 5.), mit aller Innigkeit der scheidenden Liebe gesprochen. — μικρόν) Accus. Neutr. Vrgl. 14, 19. 16, 16. Hebr. 10, 37. LXX. Hiob.36, 2. Sap. 15, 8. al. — καθὼς εἶπον τ. Ἰουδ.) diesen aber in strafender Beziehung 7, 34. 8, 21. 24. — ἄρτι) Länger konnte er sie nicht damit verschonen.

V. 34. Für die nach V. 33. Zurückzulassenden nun des Scheidenden *Gebot*, welches er ein *neues*, d. i. noch nicht gegebenes Gebot nennt, um es desto tiefer als die specifische Norm ihres Verhaltens ihnen einzuprägen. Die *Neuheit* liegt nicht in dem Gebote der Liebe an sich (denn s. Lev. 19, 18. vrgl. Matth. 5, 43 ff. 19, 19. 22, 37 f.), aber auch nicht in dem *Grade* der Liebe, so dass gefordert werde, man solle den Nächsten nicht blos ὡς ἑαυτόν, sondern ὑπὲρ ἑαυτόν lieben (*Cyrill.*, *Theod. Mopsv.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.* u. V., s. bes. *Knapp* Scr. var. arg. p. 369 ff.), da καθὼς nicht den Grad anzeigt (s. nachher), und ohnehin das alttestamentliche ὡς ἑαυτόν die Selbstaufopferung der Liebe nicht ausschliesst, sondern einschliesst. Die Neuheit liegt vielmehr in der *Triebkraft* der Liebe, welche die Liebe *Christi* sein soll, die man *erfahren* hat. Dadurch erhält das an sich alte Gebot die neue Bestimmtheit und den neuen sittlichen Charakter und Inhalt, und ist, mit dieser specifisch neutestamentlichen, auf dem Glauben an Christum gegründeten Bestimmtheit gegeben, ein *neues* Gebot. Vrgl. *Luthardt. In so fern* hat der Sache nach *Grot.* Recht,

wenn er, wie neuerlichst auch *Kölbing* (in d. Stud. u. Krit. 1845. p. 685 ff.) *die christliche Bruderliebe*, in ihrer Verschiedenheit von der allgemeinen Nächstenliebe, als das *Neue* betrachtet, welches vorgeschrieben werde. Nur beruht diese Verschiedenheit eben darin, dass die christliche Bruderliebe gegenseitig von der eigenen Erfahrung der Liebe Christi bestimmt und getragen sein muss, wie dessen wohl Keiner inniger und wahrer sich bewusst war als eben Johannes selbst, zumal während er das καινήν und das καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς schrieb. Wortwidrig sind die Fassungen: praeceptum *illustre* (*Hacksp.*, *Hammond, Wolf*), mandatum *ultimum* = Testament (*Heumann*), ferner: ὁπλοτέρην ἐν ἅπασιν, ein *jüngstes* Gebot (*Nonnus*), ferner: ein *nie veraltendes* Gebot, mit stets jugendlicher Frische, als ob ἀεὶ καινήν stände (*Olsh.*), ferner ein *erneuetes* (*Jansen, Schoettg.*, *Raphel* u. schon *Iren.*) oder gar ein den alten Menschen *erneuerndes* Gebot (*Augustin.*), ferner: ein von euch *unerwartetes* Gebot (*Seml.* nach der Voraussetzung des eben geführten Rangstreites Luk. 22, 24 ff.). Nach *de Wette* geht καινήν darauf, dass in dem Gebote das *Princip des neuen von Christo gebrachten Lebens* liegt. So wäre also καινὴ ἐντολή hier ein neues sittliches *Princip* (vrgl. Gal. 6, 2.), dem alttestamentl. Principe der Gerechtigkeit entgegengesetzt. Das *ist* die neue ἐντολή (vrgl. schon *Melanth.*), es wird aber durch diese einfachen Worte nicht *gesagt*. — ἵνα ἀγαπ. ἀλλ.) Der Inhalt des Gebotes ist als *Absicht* des ἐντ. καιν. διδ. ὑμ. vorgestellt. — καθὼς ἠγάπ. ὑμ.) ist nur durch ein Komma von ἀλλήλ. zu trennen, das *Agens* des ἀγαπ. ἀλλ. enthaltend, und dann wird durch ἵνα καὶ ὑμεῖς etc. die Absicht des ἠγάπ. ὑμ. zugefügt; den Nachdruck aber haben ἀγαπᾶτε, ὑμᾶς, καὶ ὑμεῖς. Daher: damit ihr euch *liebet* einander in Gemässheit dessen, dass ich *euch* geliebt habe, damit *auch ihr* euerseits u. s. w. Dass aber καθώς hier nicht den *Grad* ausdrücke, sondern das zum ἀγαπ. ἀλλ. treibende entsprechende Verhältniss, ergiebt sich aus dem hinzugefügten Absichtssatz ἵνα καὶ ὑμεῖς etc. (ohne ein οὕτως oder dergl.) mit logischer Nothwendigkeit. Es ist wie unser *wie denn* (vrgl. z. 1. Kor. 1, 6. Eph. 1, 4. Matth. 6, 12.) *grundangebend*, wie sehr häufig auch im Classischen ὡς (*Klotz* ad Devar. p. 766. *Ast* Lex. Plat. III. p. 584.). Den Satz καθὼς — ἀλλήλους als Parallele des vorherigen ἵνα ἀγαπ. ἀλλ. zu nehmen, wobei καθὼς ἠγ. ὑμ. mit Emphase vorangestellt sei (so Viele von *Beza* bis *de Wette*), entspricht dem sonstigen einfachen Style des Joh. nicht. — ἠγάπησα) Aor.; denn Jesus sieht sich schon

am Ende des Werks seiner liebenden Selbsthingabe. — Uebrigens ist V. 34. nicht so zu deuten, dass Christus eine neue *Gesetzgebung*, im Gegensatz gegen die Mosaische, ertheile (*Hilgenf.*). Er sagt ja nicht νόμον καινόν. Die ἐντολὴ καινὴ gehört vielmehr zu seiner πλήρωσις des Gesetzes (Matth. 5, 17.).

V. 35. Ἐν τούτῳ) *daran*. S. *Winer* p. 345. — ἐμοί) nicht Dativ, sondern *mei*, aber mit Nachdruck. — Wie sehr die Liebe wirklich das „Gnorisma Christianorum" (*Beng.*) war (1. Joh. 3, 10 ff.), s. b. *Neand.* Denkw. I. p. 97.

V. 36—38. Dem Petrus liegen die Worte V. 33. noch im Sinne; er hat sie nicht verstanden, kann sich aber deshalb um so weniger von ihnen losmachen, und fragt daher: ποῦ ὑπάγεις; Jesus beantwortet diess nicht gradezu, sondern verweist ihn an die eigene Erfahrung einer spätern Zukunft, wo er (auf dem Wege des Märtyrertodes) ihm nachfolgen werde, was jetzt nicht möglich sei. Letzteres ist dem feurigen Petrus auffallend, da er sich bereit weiss, selbst sein Leben aufzuopfern für ihn. Dieses Feuer dämpft dann Jesus V. 38. — τ. ψυχ. θήσω) S. z. 10, 11. — Ueber die Verschiedenheit, dass Matth. u. Mark. die Voraussagung der Verleugnung Petri auf den Weg nach Gethsemane verlegen (Luk. 22, 33. stimmt im Wesentlichen mit Joh.), s. z. Luk. p. 479.

Anmerk.: Die Frage, an welche Stelle des Johann. Berichts die Feier des Abendmahls gehöre, entscheidet sich auf Grund von Matth. 26, 23 - 25. (gegen Luk. 22, 21.) nicht näher, als dahin, dass das Abendmahl nicht vor dem Weggange des Judas *), mithin erst nach V. 30. seine Stelle findet. Aber etwas Bestimmteres ist nicht zu sagen (*Paulus*, *B. Crus.*, *Kahnis*: gleich nach V. 30., wogegen aber die Lesart οὖν vor ἐξῆλθε V. 30. ist; *Lücke*, *Maier* u. M. zwischen V. 33. u. 34., wogegen die auf V. 33. zurückblickende Frage des Petrus streitet V. 36.; *Neand.*, *Ammon* u. *Ebrard*: nach V. 32.; *Lange*: die ἐντολὴ καινὴ V. 34. sei die Verordnung des Abendmahls! *Olsh.*: nach V. 38.), da die ganze Composition des Joh. in diesen Kapiteln das Abendmahl völlig ausser Betracht lässt, und so zusammenhängt, dass in der That nirgends in seiner Darstellung eine

*) Dass Judas das Abendmahl nicht mit gefeiert, ist neuerlich fast allgemein anerkannt, obgleich sonst (auch schon bei den Vätern) die gegentheilige Ansicht überwiegend war und durch dogmatisches Interesse unterstützt wurde. S. *Wichelh.* Komm. z. Leidensgesch. p. 256 f.

Oeffnung zur Einfügung nachzuweisen steht, was zwar die freie Zusammenkettung der Reden von Seiten des Joh. beweist, nicht aber sein Nichtswissen von der Stiftung (*Strauss*), und nicht zu den extremen Annahmen berechtigt, sie sei schon vor der Fusswaschung (*Sieffert*) oder erst nach 14, 31. (*Kern*) zu setzen. So auch *Beng.* u. *Wichelhaus* (Komm. z. Leidensgesch. p. 268.), sofern sie Jesum 14, 31. zum Passahmahl nach Jerusalem aufbrechen lassen. S. z. 14, 31.

Kap. XIV.

Vor πορεύομαι V. 2. ist ὅτι (*Lachm.*, *Tisch.*) so entschieden bezeugt, dass es aufgenommen werden muss. Seine Auslassung ist daher zu erklären, dass man es für das Recitativ. nahm, wornach es entbehrlich erschien, wie so oft das recitative ὅτι in den Codd. übergangen ist. — V. 3. καὶ vor ἑτοιμ. fehlt bei A. B. E. G. H. K. Δ. Minusk., einigen Verss. Phot. Getilgt von *Matth.* u. *Lachm.* (nicht *Tisch.*). D. M. Minusk. Syr. Copt. Cant. Theophyl. Euth.: ἑτοιμάσαι. Diese mechanische Wiederholung aus dem Vorigen war die Ursache der Weglassung des καί, welches jedoch durch C. Vulg. It. u. and. bedeut. Zeugen noch sattsam testirt ist. — V. 4. οἴδατε, καὶ τ. ὁδὸν οἴδατε) Blos οἴδατε τ. ὁδόν haben B. C.* L. Q. X. Minusk. Copt. Aeth. Pers. p. Verc. So *Tisch.*, während *Lachm.* καί und das zweite οἴδατε nur einklammert. Die Recepta ist erklärende Erweiterung; gegen sie zeugt auch V. 5. — V. 5. δυνάμεθα τ. ὁδὸν εἰδέναι) *Lachm.* u. *Tisch.*: οἴδαμεν τὴν ὁδόν, nach B. C.* D. Verss. Cyr. Tert., unter welchen jedoch einige (auch D.) τ. ὁδ. οἰδ. haben. Die Recepta ist Interpretament — V. 7. ἐγνώκειτε ἄν) B. C.* L. Q. X. Minusk. Cyr. Ath.: ἂν ᾔδειτε, oder (X.) ᾔδ. ἄν. Aus 8, 19. — V. 9. τοσοῦτον χρόνον) *Lachm.*: τοσούτῳ χρόνῳ, nach D. L. Q. Verss. Cyr. Zu schwach bezeugt. — V. 11. Nach ἐμοί hat *Elz.* ἐστίν. Suppletion gegen überwiegende Zeugen. — μοι am Ende ist verworfen von *Schulz*, getilgt von *Tisch.*, nach zu schwachen Zeugen. Es schien widersprechend zu sein. — V. 12. μου) ist nach überwiegenden Zeugen mit *Lachm.* u. *Tisch.* zu tilgen. — V. 14. fehlt ganz bei X. Minusk., einigen Verss., Chrys., Nonn., welche Zeugen aber zu schwach sind, als dass man mit *Rinck* Lucubr. p. 348. ihn verurtheilen dürfte, zumal er wegen des gleichen Anfangs von V. 14. u. 15. und bei seiner Entbehrlichkeit sehr leicht übergangen werden konnte. — V. 16. μένῃ) B. L. Q. X. Codd. It. u. M. Väter haben ᾖ. So *Lachm.* (aber mit B. hinter αἰῶνα) u. *Tisch.* Richtig; μένῃ ist ein näher bestimmendes Glossem aus V. 17. — V. 17. ἔσται) *Lachm.*: ἐστίν

nach B. D.* Minusk. Verss. Lucif. Je nachdem man *MÊNEI* als Praes. (E. G. K. M. U.) oder als Futur. (Vulg.) nahm, kann ἐστιν oder ἔσται darnach conformirt sein; daher nur das Uebergewicht der Zeugen entscheidet, welches für das Futur. spricht. — V. 20. Da das erste ὑμεῖς in den Zeugen theils hinter, theils vor γνώσ. (so, aber eingeklammert, bei *Lachm.*) steht, theils ganz fehlt (A. Verss. Väter), so ist es für Zusatz zu halten. — V. 22. Statt καὶ τί haben *Elz.* u. *Lachm.* blos τί, nach überwiegenden Zeugen. Aber wie leicht ward καὶ von den unfeinen Schreibern übergangen, zumal auch das vorhergehende κύριε veranlassen konnte es zu übersehen. — V. 23. ποιήσομεν) *Lachm.* u. *Tisch.*: ποιησόμεθα, nach erheblichen Zeugen auch D. Cant. Pers. p. mit ἐλεύσομαι κ. ποιήσομαι sprechen für das Med.). Richtig; das Med., welches Joh. sonst nirgends hat, war den Abschreibern ungeläufig. — V. 28. Zwischen ὅτι und πορεύομαι hat *Elz.* εἶπον, gegen entscheidende Zeugen. Einschiebsel nach dem Vorigen.

V. 1. *) Von Petrus wendet sich nun Jesus mit beruhigenden Vorstellungen über sein nahes Scheiden von ihnen an die Jünger überhaupt. — μὴ ταρασσ.) von Besorgniss und Bangigkeit. Vrgl. 12, 27. Es geht auf das, was er im Vorherigen von seinem *Weggange* gesprochen, nicht, wie *Chrys.*, *Theod. Mopsv.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.* u. V. wollten, auf die *Verleugnung Petri*, nach deren Vorhersagung auch die übrigen Jünger für ihre Standhaftigkeit besorgt geworden wären. Diess ist irrig, weil die folgende Rede keinen Bezug darauf nimmt. — πιστεύετε etc.) Damit fordert sie Jesus nicht zum Glauben überhaupt auf (den hatten sie ja), sondern zu dem zuversichtlichen *Vertrauen*, durch welches das μὴ ταράσσεσθαι bedingt war: *trauet auf Gott und auf mich trauet. Beide* πιστεύετε *imperativisch* zu fassen (*Cyrill.*, *Nonn.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.* u. M. auch *Knapp*, *Paulus*, *Kuinoel*, *Lücke*, *Tholuck*, *de Wette*, *B. Crus.*, *Maier*, *Luthardt*), erscheint durch den

*) *Luther's* Auslegung von Kap. 14. 15. 16. ist aus d. J. 1538. Er nennt diese Reden „die beste und tröstlichste Predigt, so der Herr Christus auf Erden gethan“, auch „einen Schatz und Kleinod, so mit der Welt Gut nicht zu bezahlen.“ — Das Buch *Luther's* (aus Predigten entstanden, welche *Casp. Cruciger* nachgeschrieben), gehört zu seinen geist- und lebensvollsten Schriften. Wie hoch er es selbst hielt, s. b. *Matthesius* eilfte Pred. (ed. Nürnb. 1592. p. 119. a.).

vorhergehenden Imperat. am angemessensten. *Andere:* das erste πιστ. sei Indicat., und das zweite Imperat.: *ihr glaubet* an Gott, so *glaubet* auch an mich (*Vulg.*, *Erasm.*, *Luther* in d. Ausl., *Castal.*, *Beza*, welcher nach θεόν ein Fragezeichen setzt, *Aret.*, *Maldon.*, *Grot.* u. M.). *Luther*, welcher den ersten Satz als hypothetische Aussage fasst, was an sich zulässig ist (*Bernhardy* p. 385. *Pflugk* ad Eur. Med. 386.), hat in d. Uebersetz. *beide* πιστεύετε *indicativisch* genommen.

V. 2 f. dient zur *Anregung* des geforderten πιστεύειν V. 1., welchem eine so *selige Aussicht* offen steht. — *Im Hause meines Vaters sind viel Aufenthalte*, können Viele ihr Bleiben finden (μονή nur hier u. V. 23. im N. T., aber s. d. *Lexica*), so dass es also auch für euch nicht daran fehlt; *wenn diess aber nicht der Fall wäre, so würde ich es euch gesagt haben* („ademissem vobis spem inanem", *Grot.*). Nach εἶπον ἂν ὑμῖν ist ein Punkt zu setzen, und mit ὅτι (s. d. krit. Anm.) πορεύομαι ein neuer Satz anzufangen. So zuerst *Valla*, dann *Beza*, *Calvin*, *Aret.*, *Grot.*, *Jansen* u. V. auch *Kuinoel*, *Lücke*, *Tholuck*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *de Wette* *), *Maier*, *Lachm.*, *Tisch.* Aber die Kirchenväter, *Erasm.*, *Luther*, *Castal.*, *Wolf*, *Maldonat.* u. V. auch *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 436. beziehen εἶπον ἂν ὑμῖν auf das Folgende: wenn dem nicht so wäre, *so würde ich zu euch gesagt haben: ich gehe* u. s. w. Dagegen entscheidet V. 3., wornach Jesus wirklich hingeht und eine Stätte bereitet **). Die *fragende* Fassung: wenn das nicht wäre, *würde ich euch wohl sagen*, ich gehe u. s. w.? haben *Mosh.*, *Ernesti*, *Beck* in d. Stud. u. Krit. 1831. p. 130 ff., *Lange* L. J. II. p. 1350., aber unrichtig, da Jesus das πορεύομαι etc. bereits *gesagt haben* müsste, so dass er es als einen den Jüngern *bekannten* früher gethanen Ausspruch anführete (εἶπον *Aor.*), wie auch *Ewald* Gesch. Chr. p. 416. wirklich annimmt, εἰ δὲ μή — τόπον ὑμῖν als parenthetische Frage fassend, und καί vor ἐάν V. 3., jedoch gegen fast alle kritische Bezeugung, tilgend. — Die οἰκία τοῦ

---

*) Dieser nennt die Betheuerung eine „ziemlich *naive.*" Aber sie hat vielmehr ihr volles Gewicht in dem bei den Jüngern vorausgesetzten Glauben, dass er sie über keinen wesentlichen Punkt ihrer Hoffnung unbelehrt lassen könne. Vrgl. *Köstlin* Lehrbegr. p. 163.

**) Dieser Grund ist durchschlagend, man mag nun V. 3. καὶ ἑτοιμάσω, oder mit *Lachm.* blos ἑτοιμάσω lesen; Letzteres befolgt *Hofm.*, und knüpft daran, so wie an ἐάν, künstlich gesuchte Abweichungen vom einfachen Wortsinn.

πατρός ist nicht der *Himmel überhaupt*, sondern die besondere *Wohnstätte* der göttlichen *δόξα im* Himmel, die Stätte seines herrlichen Thrones (Ps. 2, 4. 33, 13 f. Jes. 63, 15. al.), nach Analogie des Tempels in Jerus., dieses irdischen *οἶκος τοῦ πατρός* (2, 16.), als himmlisches Heiligthum (Jes. 57, 15.) angeschaut. Vrgl. Hebr. 9. — *ὅτι πορεύομαι* etc.) *denn ich gehe* u. s. w., begründet die Versicherung: *ἐν τῇ οἰκίᾳ — πολλαί εἰσιν*, so dass *εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμῖν* als logische Parenthese zu betrachten ist. Das *πορεύομαι ἑτοιμάσαι* etc. ist aber ein thatsächlicher Beweis für das Vorhandensein der *μοναὶ πολλαί* im himmlischen Gotteshause (nicht für das *εἶπον ἂν ὑμῖν*, wie *Luthardt* will, nach *ὑμῖν* nur ein Kolon setzend), weil sonst Jesus nicht in der Absicht hinweggehen könnte, ihnen in jenen *μοναῖς* eine Stätte, die sie demnächst einnehmen sollen, in Bereitschaft zu setzen. Diess *ἑτοιμάζειν τόπον* setzt *μονὰς πολλάς* voraus, in welchen die Stätte sein soll. Der Gedanke ist übrigens, dass er, durch seinen Tod zur Gemeinschaft der göttlichen *δόξα* gelangt, ihr künftiges *συνδοξασθῆναι* bei Gott vermitteln wolle (vrgl. 17, 24.), aber „also redet er mit ihnen auf's allereinfältigste und gleichsam kindlich, nach ihren Gedanken, wie man muss Einfältige reizen und locken", *Luther*. — V. 3. *Καὶ ἐὰν -- τόπον*) nachdrückliche Wiederholung *) der trostreichen Worte, an welche sich die noch trostreichere Verheissung knüpft: *so komme ich wieder, und werde euch* (dann) *aufnehmen zu mir selbst*. *καὶ ἐάν*, nicht *κ. ὅταν*, sagt Jesus; denn er will nicht den *Zeitpunkt* seiner Wiederkunft angeben, sondern welche *Folge* (nämlich das *πάλιν ἔρχομαι* etc.) an dieses sein eben zugesichertes Hingehen und Stättebereiten geknüpft sein werde. Letzteres ist die bedingende Thatsache, welche, wenn sie geschehen sein wird, das *πάλιν ἔρχεσθαι* etc. zur glücklichen Folge hat. Vrgl. 12, 32. Die Nähe oder Ferne des Eintritts dieser Folge bleibt durch *ἐάν* unbestimmt. Vrgl. *Düsterdieck* z. 1. Joh. 2, 28., wo die Lesart *ὅταν* eine Aenderung unfeiner Schreiber ist. — Mit *πάλιν ἔρχομαι* meint Jesus, und zwar nicht unbestimmt und in's Geistige überschwebend (*de Wette*), sondern bestimmt und klar seine *Parusie* am jüngsten Tage (dass auch bei Joh., wie bei den übrigen Aposteln die Vor-

---

*) *Kaeuffer* de *ζωῆς αἰων.* not. p. 135. will die Worte *κ. ἑτοιμάσω ὑμῖν τόπον* getilgt wissen, wofür aber nur sehr schwache Zeugen sprechen. Er wurde durch die Beziehung von *εἶπον* auf das Folgende dazu gezwungen, wobei sie freilich unpassend sind.

stellung der nahen Parusie vorhanden war, obwohl sie im Evangel. vermöge des pneumatischen Charakters desselben weniger hervortritt, s. b. *Kaeuffer* de ζωῆς αἰων. not. p. 131 f. vrgl. auch *Frommann* p. 479 f.), bei welcher er wieder erscheinen und die Jünger in seine persönliche Gemeinschaft aufnehmen werde (bezw. als Erweckte oder Verwandelte), und zwar als Genossen seiner göttlichen δόξα in dem mit ihm zur Erde herabgekommenen himmlischen Heiligthume, in welchem ihnen bereits eine Stätte zugerichtet sein wird. Er kommt in der δόξα seines Vaters, und sie gehen ein zur Gemeinschaft mit ihm in dieser δόξα im Messiasreiche. Vrgl. *Lampe, Luthardt, Hofm.* Schriftbew. I. p. 167., *Hilgenf.* Die Erklärung von einem *uneigentlichen* Kommen, um die Jünger durch einen seligen Tod in den Himmel aufzunehmen (*Grot., Kuinoel, B. Crus., Reuss* u. M.), ist gegen die Worte (vrgl. 21, 22.) und gegen die sonstige Ausdrucksweise des N. T. vom Kommen Christi, da der Tod die Apostel und Märtyrer zwar zu Christo versetzt (2. Kor. 5, 8. Phil. 1, 23. Act. 7, 59.; s. z. Phil. p. 36.), nirgends aber von Christo gesagt wird, dass er *komme* und sie zu sich *hole*. Ausser im Paraklet bei Joh., *kommt* Christus erst in seiner Herrlichkeit bei der Parusie. *Die* Deutung aber (nach V. 18 ff.), dass hier „nur das *geistige* Wiederkommen Christi zu den Seinigen und ihre *Aufnahme in die volle heilige Geistesgemeinschaft* des verherrlichten Christus" (*Lücke*) gemeint sein könne (vrgl. *Tholuck* und *Olsh.*), ist deshalb nicht zu billigen, weil Jesus selbst V. 2. das Verständniss von der wirklichen Wiederkunft und von der localen Gemeinschaft mit ihm entschieden vorbereitet hat (18 ff. ist der ganze *Context* anders). — πρὸς ἐμαυτόν) im Bewusstsein des grossen Werthes, welchen die Liebe der Jünger auf die *Gemeinschaft mit seiner eigenen Person* legte, gesagt. Nur bei *ihm selbst* hat der Glaube und die Liebe das Ziel der Hoffnung und den seligen Lohn *).

*) Es ist unrichtig, zu behaupten, dass bei Joh. der *Lohn*begriff gänzlich fehle (so *Weiss* in d. Deutsch. Zeitschr. 1853. p. 325. 338. u. in s. Petrin. Lehrbegr. 1855. p. 55 f.). Wie Christus die ewige Herrlichkeit für sich selbst als Lohn erbittet 17, 4 f., so spricht er sie auch den Jüngern als Lohn zu. S. 17, 24. 12, 25. 26. 11, 26. Hieher gehört auch die Verheissung des ἰδεῖν τὴν βασιλ. τοῦ θεοῦ 3, 3. 5. und die Auferweckung am jüngsten Tage 5, 28 f. 6, 40. 54. Vrgl. 1. Joh. 3, 2. 3., wo die künftige Verklärung und Vereinigung mit Christo ausdrücklich als Gegenstand der ἐλπίς bezeichnet wird, so wie 2. Joh. 8., wo selbst der Aus-

V. 4 f. Um die Jünger nun auf das zu leiten, was ihrerseits hinsichtlich des V. 3. Verheissenen die praktische Hauptsache war, spricht er, zu Fragen anregend: *Und wohin ich gehe — ihr wisset den Weg* (so nach der berichtigten Lesart, s. d. krit. Anm.), welcher dahin führt, nämlich zum Vater. Er meint nicht den Weg des *Leidens und Sterbens*, den er selbst zu gehen im Begriffe ist (*Luther*, *Jansen*, *Grot.*, *Wetst.*, auch *Luthardt*), sondern den V. 6. bezeichneten Weg, welchen jeder gehen muss, der zum Vater will. — ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ist anakoluthisch mit rhetorischem Nachdruck, und ἐγώ hat den Accent des Gegensatzes (ich meines Theils) gegen Andere, die nicht dahin gehen. — *Thomas*, wie 20, 25., redet die Sprache der nüchternen skeptischen Verständigkeit, welche klare Belehrung sucht; ᾤετο γὰρ αἰσθητὸν εἶναί τινα τόπον, ὅπου ὑπάγει, καὶ ὁδὸν ὁμοίως τοιαύτην, *Euth. Zig.* — πῶς etc.) „Quodsi ignoretur, quae sit meta, non potest via sub ratione viae concipi", *Grot.*

V. 6. *Ich* (kein Anderer als ich) *bin der Weg* (auf welchem man gehen muss, um zum Vater zu gelangen), *und die Wahrheit und das Leben.* Da aber Niemand, ohne den verordneten *Weg* zu gehen, ohne die *Wahrheit* sich angeeignet zu haben, und ohne das *Leben* in sich zu tragen, zu jenem Ziele kommen kann, so ist οὐδεὶς ἔρχεται etc. der Exponent zu allen *drei* Stücken, nicht blos zum ersten. Die drei Momente legen den Satz, dass kein Anderer als Christus die *causa medians* des ewigen Heiles bei Gott im Messiasreiche sei, nach drei charakteristischen Seiten aus einander, welche coordinirt sind, jedoch so, dass vom Allgemeinen zum Besondern fortgeschritten wird. Das Charakteristische der Heilsvermittelung im ersten Punkte ist nicht sächlich (wie in ἡ ἀλήθεια und ἡ ζωή), sondern *formell*, sofern nämlich darin die Heilsvermittelung selbst in einem specifischen *Bilde* ausgedrückt wird. Zum Einzelnen: 1) *der Weg* ist Christus, nicht weil er ὑπέδειξε τὴν ὁδόν (*Cyrill.* u. V.), womit man vom Bilde weicht und dem Sachverhältniss nicht genug thut, sondern weil in ihm die Heilsvermittelung objectiv gegeben ist, die einzige für Alle, welche man aber subjectiv zu benutzen hat, gleich dem, welcher nach einem Ziele will und dazu den gegebenen Weg, der das Hingelangen vermittelt, einschlagen und verfolgen muss. 2) *Die Wahrheit* ist Christus, weil

---

druck μισθὸν πλήρη gebraucht und von der ewigen Seligkeit (s. *Düsterdieck* II. p. 505.) zu verstehen ist.

er die erschienene Selbstoffenbarung Gottes, das in die Welt gekommene Licht ist, ohne dessen Aneignung das Heil nicht erlangt wird. 3) *Das Leben* ist er, weil er des ewigen Lebens (nach dessen zeitlicher Entwickelung und einstiger Vollendung) Princip und Quell ist, so dass, wer ihn nicht durch den Glauben in sich aufgenommen hat (6, 50 f. Gal. 2, 20.), dem Tode verfallen ist. — Diese drei Punkte sind nicht der Zeit nach zu scheiden (*Luther:* Anfang, Mittel, Ende), sondern Christus ist alles Dreies *zugleich;* indem er das Eine ist, ist er auch das Andere und das Dritte, was jedoch eine willkürliche Verschmelzung der drei Prädicate (wie etwa *vera via vitae*) nicht begründen kann.

V. 7. *Hättet ihr mich erkannt* (denn sie hatten ja nicht gewusst, dass er der Weg sei), *so hättet ihr auch den Vater erkannt* (von dieser Unkenntniss hatte ihr οὐκ οἴδαμεν, ποῦ ὑπάγεις V. 5. gezeugt). — Der Nachdruck wechselt (anders 8, 19.); er liegt im Vordersatze auf ἐγνώκ. (nicht auf μέ), im Nachsatze auf τ. πατ. μου. — καὶ ἀπ' ἄρτι etc.) *und* — was ich gleichwohl nunmehr hinzusetzen kann — *von jetzt an* (nachdem ich euch V. 6. gesagt habe, was *ich* bin) *kennet ihr ihn und habet ihn* (in mir, V. 9.) *geschaut.* Diese unmittelbar aus dem Contexte V. 6. u. 9. geflossene Auffassung schliesst alle futurische Deutung der beiden Verba (*Chrys., Kuinoel* u. V.) und die Beziehung auf einen künftigen Terminus a quo (*Chrys., Lücke* u. M.), welchen man als die Zeit der Geistesmittheilung anzunehmen pflegt, ja selbst ein bei ἀπάρτι hinzugedachtes „*hoffe ich*“ (*de Wette*), gänzlich aus. — Zu καί, welches, ohne seine Bedeutung zu ändern, ein adversatives Glied bedeutsam (*und* — —, d. i. und gleichwohl) anknüpft, s. z. 7, 28.

V. 8 f. *Philippus,* in einer gewissen verstandesmässigen Skepsis dem Thomas ähnlich, hat das ἑωράκατε αὐτόν noch nicht verstanden; statt dasselbe in der Erscheinung Jesu selbst erfüllt zu sehen, regt es in ihm den Wunsch auf, dass der Herr eine *Theophanie* bewirken möge, etwa wie sie die Propheten für die Inauguration des Messiasreichs (Mal. 3, 1 ff.) geweissagt hatten. — ἀρκεῖ ἡμῖν) und dann *sind wir befriediget;* dann sehen wir das Maass der uns von dir gegebenen Offenbarung des Vaters dermaassen erfüllt, dass wir ein Weiteres bis zur letzten herrlichen Erscheinung nicht begehren. — καὶ οὐκ ἔγν. με) nicht: und du hast mich nicht *verstanden* (so *Kuinoel*)? sondern: du hast mich nicht *erkannt?* Frage des wegmüthigen Befremdens. Hätte Phil. Jesum *erkannt,* so würde er erkannt haben,

dass in ihm die Offenbarung Gottes erschienen sei, und der Wunsch, eine Theophanie zu schauen, hätte ihm fremd bleiben müssen. Daher: *wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen;* denn dieser offenbart sich in mir, ich bin ἀθηήτοιο τοκῆος συμφυὲς ἔνθεον εἶδος ἔχων βροτοειδέϊ μορφῇ, *Nonn.* Der Satz ist in *objectiver Allgemeinheit* zu belassen, und nicht ἑωρ. auf das *gläubige* Sehen zu beschränken (*Luther, Lücke, de Wette* u. V.). *Jeder* hat, wenn er Christum gesehen, den Vater gesehen, *objectiv*, aber nur der, welcher Christum als das, was er ist, *erkannt* hat, auch *subjectiv*, „nach des Geistes und Glaubens Gesicht", *Luther*.

V. 10 f. Diese deine Rede kommt ja so heraus, als ob du nicht glaubtest, dass u. s. w. — ὅτι ἐγὼ ἐν τ. πατρὶ etc.) s. z. 10, 38. — τὰ ῥήματα — ἔργα) Beleg dieser meiner Verbindung mit dem Vater ist, *dass ich nicht von mir selbst* (sondern aus Gott) *rede;* Beweis aber *dafür* (für dieses ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ) ist, dass *der Vater selbst* (nicht ich) *meine Wunderwerke thut.* Vrgl. *Fritzsche* in *Fritzschior.* Opusc. p. 109. Das δέ ist mithin *weiterführend* (*autem*), nicht adversativ, und es ist weder zu sagen, dass die ῥήματα mit zu den ἔργοις zu rechnen seien, noch dass τὰ ἔργα das *Lehrgeschäft* bedeute (*Nösselt*)*;* sondern daraus, dass der Vater selbst die *Werke* Jesu thut, ergiebt sich, von wem die *Worte* Jesu herrühren. *Gewöhnlich* macht man willkürlich eine Ergänzung des ersten Satzes aus dem zweiten und umgekehrt *), was aber mit der Griechischen Art und Weise, in Gegensätzen ein Glied aus dem andern vervollständigen zu lassen (*Kühner* II. p. 603 f. *Bernhardy* p. 455.), nicht übereinstimmt, und hier dem *Contexte* zuwiderlaufen würde, da Jesus V. 11. aus den ἔργοις das geschlossen haben will, was er durch τὰ ῥήματα — λαλῶ in's Licht gesetzt hatte. — ὁ ἐν ἐμοὶ μένων) das ὁ ἐν ἐμ. ὤν als *dauernd* ausdrückend (der nicht aus mir weicht). Das αὐτὸς ποιεῖ τὰ ἔργα ist die *Aeusserung* dieser beständigen Immanenz. — αὐτός) nicht meine eigene Individualität. — V. 11. Vom Philipp. wendet sich nun Jesus an sämmtliche Jünger, und zwar zu dem Glauben *ermunternd*, nach welchem er den Philipp. zweifelnd hatte *fragen* müssen. — εἰ δὲ μή) nämlich auf

---

*) Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir selber, und die Werke, die ich thue, thue ich nicht von mir selber, sondern der Vater, der in mir ist, er lehrt mich die Worte und thut die Werke", *de Wette.*

meine blose mündliche Versicherung. — *διὰ τὰ ἔργα αὐτά*) wegen der Werke *an sich*, meine mündliche Bezeugung unangesehen, glaubet es mir. Die Werke sind die Thatbeweise jener Gemeinschaft.

V. 12 f. Wahrlich, der Befolgung dieses *πιστεύετέ μοι* steht eine der meinigen gleiche, ja noch grössere Wirksamkeit bevor! Welche Ermuthigung zur Glaubenstreue! Eintragend *Schott* Opusc. p. 177.: „neque *ad ea tantum* provoco, quae me ipsum hucusque vidistis perficientem, *imo*" etc. Vrgl. auch *Luthardt*, nach welchem Jesus zu einer noch weitern *Erweisung seiner Gottesgemeinschaft* fortgeht. — *ὁ πιστ. εἰς ἐμέ*) nicht allgemein, sondern (vrgl. V. 13.) auf die *Jünger* gemeint. Zu *εἰς ἐμέ* notirt *Beng.* treffend: „qui Christo de se loquenti credit (s. *πιστ. μοι* V. 11.), in Christum credit." — *κἀκεῖνος*) bei Vergleichungen das Subject nachdrücklich wiederholend. Xen. Mem. 1, 2, 24. al. — *καί*) steigernd: *und dazu, ja.* S. *Hartung* Partikell. I. p. 145 f. — *μείζονα τούτων*) *grössere als diese, ἃ ἐγὼ ποιῶ*, — nicht: *plura* (*Lampe* u. A.), vrgl. vielmehr 5, 20. Es ist aber nicht auf *einzelne absonderliche* Wunder zu beziehen, welche von den Aposteln berichtet werden (*Rupert.* nennt die Heilkraft des Schattens Petri Act. 5. und das Reden in fremden Sprachen, welches letztere auch *Grot.* meint; *Bengel* citirt Act. 5, 15. 19, 12. Mark. 16, 17 ff. vrgl. auch *Fritzsche* l. l. p. 117.); denn eine *derartige* Grössenmessung der Wunder ist dem N. T. durchaus fremd. Vielmehr *erweitert* sich bei *μείζονα τούτων* der Begriff von *ἔργα*, so dass es nicht überwiegend Wunderthaten im engern Sinne (wie bei *ἃ ἐγὼ ποιῶ*) bezeichnet, sondern in einem weitern Sinne, *das apostolische Wirken* überhaupt, in der Ausbreitung des Evangel. unter allen Völkern, in der Ueberwindung des Juden- und Heidenthums u. s. w. meinend. Diess waren grossartigere *ἔργα* als die eigentlichen Wunder, welche Jesus that *), und welchen auch (der Kategorie nach) die der Apostel gleich kamen. — *ὅτι* etc.) *begründet* die vorherige Versicherung *τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ* — *μείζ. τούτ. ποιήσει* (nicht blos das *μείζονα*, zu welcher Beschränkung kein Grund vorliegt), und diese Begründung läuft fort bis zu Ende von V. 13., so dass *καὶ ὅ,τι ἂν* etc. noch von *ὅτι* abhängt. Da er *zum Vater*

---

*) „denn er hat nur einen kleinen Winkel für sich genommen, da er geprediget und gewundert hat, dazu eine kleine Zeit; die Apostel aber und ihre Nachkommen sind durch die ganze Welt kommen" u. s. w., *Luther*.

gehe und (somit zur himmlischen Regentschaft erhoben) Alles thun werde, was sie *bitten* werden in seinem Namen, so könne kein Zweifel sein, dass es mit der Zusicherung jener ἔργα seine Richtigkeit haben werde. So im Wesentlichen *Grot.*, *Lücke*, *Tholuck*, *Olsh.*, *de Wette*, vrgl. schon *Cyrill.* Bei der innern Zusammengehörigkeit und dem unmittelbar fortführenden καί V. 13. ist es unbefugt, V. 13. durch ein Punkt von V. 12. zu trennen, wobei man ὅτι ἐγὼ πρὸς τ. π. πορ. entweder blos in *dem* Sinne nimmt: ὑμῶν λοιπόν ἐστι τὸ θαυματουργεῖν, ἐγὼ γὰρ ἀπέρχομαι (*Chrys.*, so *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Erasm.*, *Wolf*, *Kuinoel* u. M.), oder richtiger, weil wirklich begründend, mit *Luther:* Christus meine: „denn durch die Gewalt, so ich haben werde zur Rechten des Vaters — — will ich in euch wirken“ u. s. w. Vrgl. *B. Crus.* u. *Luthardt.* — ἐγώ) im Gegensatz gegen die auf Erden fortwirkenden πιστεύοντες. — ἐν τῷ ὀνόματί μου) Vrgl. 15, 16. 16, 23. Das Bittgebet zu Gott (denn auf *Gott* bezieht sich das absolute αἰτήσητε, vrgl. 15, 16.) geschieht *im Namen Jesu,* wenn dieser Name, Jesus Christus, als der Inbegriff des Glaubens und Bekenntnisses des Betenden, das *Element* ist, in welchem die Gebetsthätigkeit sich bewegt, so dass also der Name Jesu für die Gesinnung, die Absicht und den Inhalt des Gebetes das specifisch Maassgebende und Bestimmende ist. Analog ist die apostolische Ausdrucksweise: etwas sein, haben, sagen, thun u. s. w. ἐν Χριστῷ, ἐν κυρίῳ. Die Fassungen: *invocato meo nomine* (wobei man ungehörig auf Act. 3, 6. sich bezieht, s. *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Maldonat.* u. M.), *mea causa* (*Grot.*), *per meritum meum* (*Calov.* u. M.), *in meinem Sinne, in meiner Sache* (*de Wette*) und dergl. sind theils wortwidrig, theils zu enge. — τοῦτο ποιήσω) *dieses,* nichts Anderes. Dass er aber das Thun von *sich* aussagt (15, 16. u. 16, 23. vom Vater), beruht in dem Bewusstsein seiner Einheit mit Gott, nach welcher er auch in seinem Erhöhungszustande im Vater und der Vater in ihm ist. Daher wird, wenn durch die Erfüllung jener Bitten der Sohn verherrlicht werden muss, in dem Sohne der *Vater* verherrlichet, weshalb Jesus als *Endzweck* des τοῦτο ποιήσω hinzusetzt: ἵνα δοξασθῇ ὁ πατ. ἐν τῷ υἱῷ. Vrgl. 13, 31. Die Ehre Gottes des Vaters ist immer der letzte Zweck alles dessen, was in der Sache Christi erreicht wird. Falsch *B. Crus.:* der Accent liege auf ἐν τῷ υἱῷ: „damit meine Sache als die der Gottheit selbst erkannt werde.“

V. 14. *Τὸ αὐτὸ λέγει βεβαιῶν μάλιστα τὸν λόγον, Euth.*

Zig. Diess geschieht aber mit besonderer Hervorhebung, dass *Er* das thuende Subject sei. Gut *Beng.*: „ἐγώ hoc jam indicat gloriam."

V. 15. Eine neue Ermahnung, — zum Erweis ihrer Liebe zu ihm seine Gebote zu halten, — um V. 16. eine neue Verheissung daran zu knüpfen. Aber Ermahnung und Verheissung hängen so nothwendig zusammen wie V. 11. 12 ff. Daher letztere nicht ohne die erstere. Vrgl. V. 21.

V. 16 f. Das καί ist beide Male das *consecutivum*. — ἐγώ) nach dem, was er von den *Jüngern* verlangt hat, nachdrücklich einführend, was *Er* thun werde. — ἄλλον παράκλητον) *einen andern Helfer* (statt meiner), einen andern *Beistand* (*advocatus*). Das Wort kommt im N. T. nur bei Joh. vor, nämlich noch 14, 26. 15, 26. 16, 7. 1. Joh. 2, 1., und die angegebene Bedeutung steht durch Dem. 343. 10. Diog. L. 4, 50. und Stellen aus Philo b. Loesn. p. 496 f. fest, sowohl im gerichtlichen Sinne (*Anwalt*), als auch im Allgemeinen wie hier (so auch Philo de opif. m. p. 4. E.). Damit stimmt auch das Talmudische פְּרַקְלִיט. S. *Buxt*. Lex. Talm. p. 1843. u. überh. *Wetst*. z. u. St. *Düsterdieck* z. 1. Joh. 2, 1. p. 147 ff. Richtig haben so nach *Tertull*. u. *Augustin*., *Calvin*, *Beza*, *Grot*., *Wolf*, *Lampe* u. M. die meisten Neueren (s. bes. *Knapp* I. p. 115 ff.) gefasst. Die gleich alte Erklärung: *Tröster* (*Orig*., *Chrys*., *Theophyl*., *Euth. Zig*., *Hieron*., *Erasm*., *Castal*., *Luther*, *Maldonat*., *Jansen*, *Lightf*. u. M. auch *v. Hengel* Annott. p. 40 ff.) beruht auf einer sprachwidrigen Verwechselung mit παρακλήτωρ (LXX. Hiob 16, 2.) bei Aq. u. Theodot. Hiob 16, 2. *). Eben so unrichtig ist die Fassung: *Lehrer* (*Theodor. Mopsv*., *Ernesti* Opusc. p. 215. *Luthardt*, *Hofm*. Schriftbew. II. 2. p. 12 f.). — Bemerke zu ἄλλον, wie 1. Joh. 2, 1. *Christus selbst* auch als παράκλητος bezeichnet werden kann, ohne dass darin eine Lehrverschiedenheit liegt (*Baur*, *Schwegl*., *Hilgenf*.). — ἵνα — αἰῶνα) damit er also nicht, wie ich, wieder von euch genommen werde, sondern bei euch bleibe in den αἰὼν μέλλων hinein. — τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας) *den Geist der Wahrheit*, d. i. den

---

*) Allerdings und selbstverständlich hat diese sprachwidrige Verwechselung der Ausleger nicht zu verantworten; aber *dafür* ist er verantwortlich, dass er sie nicht auch dem Johannes zuschiebe, wenn ein anderer sprach*richtiger* Gebrauch des Wortes unzweifelhaft vorliegt. Diess gegen *Hofmann's* wohl zu leicht genommene Bemerkung in s. Schriftbew. II. 2. p. 13.

heil. Geist, welcher die göttliche ἀλήθεια mittheilt. Er ist das göttliche Princip derselben, durch dessen Wirksamkeit in den Menschenherzen die Wahrheit zur Erkenntniss und lebendigen Wirksamkeit gebracht wird. *Nonn.:* ἀτρεκίης ὀχετηγόν. Vrgl. 16, 13. — ὁ κόσμος) *die Ungläubigen.* Diese sind unempfänglich für den Geist, weil ihnen die Fähigkeit des innern Schauens (des erfahrungsmässigen Gewahrwerdens) des Geistes abgeht, und dieser ihnen etwas Unbekanntes und Fremdes ist, — so dass sie also gar keinen subjectiven Anknüpfungspunkt für den Geistesempfang haben. Vrgl. 1. Kor. 3, 14. — ὑμεῖς δὲ etc.) Die Praesentia γινώσκετε und μένει sind so wenig wie die Praesentia im ersten Versgliede *futurisch* zu nehmen. Sie bezeichnen das *charakteristische* Verhältniss der Jünger zum Geist ohne Rücksicht auf eine bestimmte Zeit. Es sind Praesentia *absoluta: Ihr aber kennet ihn, da er bei euch* (nicht fern von euch, sondern in eurer Mitte, in der christlichen Gemeinschaft) *sein Bleiben hat und* (nun erst tritt die Rede in den Gesichtspunkt der wirklichen Zeit) *in euch* (in euren eigenen Herzen) *sein wird.* Wie solltet ihr ihn also nicht kennen, da er doch *bei euch* seine bleibende Stätte hat und *in euch* sein wird? Man bemerke die Gradation: παρ' ὑμῖν — ἐν ὑμῖν. Zu Letzterem *Nonn.:* ὁμόστολον ἔσται ὑμῖν, πάντας ἔχον νοερὸν δόμον. — Beachte (gegen *B. Crus.*) auch die in u. St. bestimmt ausgesprochene *Persönlichkeit* des Paraklet. S. *Köstlin* p. 109. *Brückn* p. 230. Doch ist auch an Stellen wie 1, 33. 20, 22. die *Voraussetzung* der *Persönlichkeit*, deren Leben und Kräfte mitgetheilt werden, keinesweges ausgeschlossen.

V. 18. Entwickelung des Tröstlichen dieser verheissenen Geistesmittheilung, bis V. 21. — οὐκ ἀφήσω ὑμ. ὀρφ.) *ich werde euch nicht als Solche, die* (nach meinem Weggange) *verwaist sein werden, zurücklassen* (Mark. 12, 19. Tob. 11, 2.). Der Ausdruck selbst (vrgl. τεκνία 13, 33.) ist der der πατρικὴ εὐσπλαγχνία (*Euth. Zig.*). — ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς) ohne vermittelnde Partikel (γάρ), in der Innigkeit des gerührten Affects. Dass Jesus mit diesem *Kommen* nicht die *Parusie* meine (*Augustin.*, *Beda*, *Maldonat.*, *Paulus*, *Luthardt*, *Hofm.* Schriftbew. I. p. 270 f.), lehrt der ganze folgende Context (ganz anders V. 3.). S. bes. V. 19., wo *nicht die Welt*, aber die *Jünger* ihn sehen sollen, was zur Parusie nicht passt; ferner V. 20 f., wo von *geistlicher* Gemeinschaft die Rede ist, deren Erkenntniss nicht erst bei der Parusie eintreten kann, und V. 23., wo μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησ. mit der Vorstellung von

der Parusie nicht stimmt, da bei dieser die Jünger ihre Wohnung *bei Gott* nehmen (V. 3. vrgl. 2. Kor. 5, 8.), nicht Gott bei *ihnen*, was aber durch die Geistesmittheilung geschieht. Die meisten Aelteren beziehen es auf die *Auferstehung* Christi und die Erscheinungen des Auferstandenen. So *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Rupert.*, *Erasm.*, *Grot.* u. V. auch wieder *Kaeuffer* u. *Hilgenf.* Dagegen aber ist V. 20. 21. 23. 16, 16. 22. 23., welche Aussprüche sämmtlich auf eine höhere *geistige* Gemeinschaft hinweisen, wie auch schon das οὐκ ἀφ. ὑμ. ὀρφ. eine neue *bleibende* Verbindung voraussetzt. Mit Recht haben daher die meisten Neueren (*Lücke, Tholuck, Olsh.*, *B. Crus.*, *Frommann, Köstlin, Reuss, Maier,* aber auch schon *Luther, Calvin* u. M.) das *geistige* Kommen Christi durch den *Paraklet* verstanden, in welchem er selbst, nur in anderer Modalität, zu den Jüngern gekommen ist. Die *Vollendung* der Wiedervereinigung ist das freilich noch nicht, sondern diese tritt erst bei der Parusie ein, daher bis dahin die Verwaistheit noch relativ fortdauert, die Gemeinde ihres Herrn zu begehren fortfährt und die Gläubigen als ἐκδημοῦντες ἀπὸ τοῦ κυρίου (2. Kor. 5, 6.) sich zu betrachten haben (gegen *Luthardt's* Einwände). *Andere* erklären *doppelsinnig*, so dass Christus seine leibliche *und zugleich* seine geistliche Wiederkunft gemeint habe (*Beza, Lampe, Beng.*, *Kuinoel, de Wette, Brückn.*), wobei *de Wette* dem geistigen Gedanken die Oberhand zuerkennt. Allein das *leibliche* ἔρχεσθαι wird *gar nicht* angedeutet, und die ganze Paraklet-Verheissung, deren integrirender Theil u. St. ist, versetzt in eine Zeit, in welcher die Auferstehung Christi längst vergangen war. Ueberhaupt aber ist die Behauptung einer Doppelsinnigkeit nur durch Evidenz des Contextes zu rechtfertigen.

Anmerk.: Dass Jesus nach Joh. von seiner Auferstehung *gar nicht* ausdrücklich redet, sondern nur in Andeutungen wie 2, 19. 10, 17 f. entspricht ganz dem pneumatischen Charakter des Evangel., nach welchem das parakletische Wiederkommen die Hauptsache war, auf die sich die Hoffnung der Jünger zu heften hatte. Vom Tode zur δόξα, aus welcher Jesus den Geist zu senden hatte, war die Auferstehung nur der Uebergangsprocess. Dass er aber auch wirklich seine Auferstehung nicht so bestimmt vorhergesagt haben kann, wie es die Synoptiker berichten, erhellt aus dem ganzen Benehmen der Jünger und nach der geschehenen Auferstehung, so dass auch in diesem Punkte dem Johann. Berichte der Vorzug gebührt. S. z. Matth. 16, 21.

V. 19. Ἔτι μικρ.) sc. ἐστι. Vrgl. 13, 33. — οὐκέτι θεωρεῖ) leiblich. — θεωρεῖτε) ihr aber, während mich die Welt nicht mehr sieht, *sehet mich*, obgleich ich leiblich nicht mehr da bin, durch die Erfahrung meiner geistigen Gegenwart *); ihr schauet mich *geistig*, indem ihr in meiner Einwirkung auf euch vermittelst des Paraklet meine Gegenwart und meinen Verkehr mit euch erfahret. Der *Terminus a quo* der die nahe Zukunft vergegenwärtigenden Praesentia ist bei θεωρεῖ und θεωρεῖτε zwar nicht ganz gleich, da das ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ schon mit dem Tode Jesu eintritt, das ὑμεῖς δὲ θεωρ. με aber erst nach der Rückkehr zum Vater; allein dieser Unterschied schwindet vor der Johanneischen Anschauung des Todes Jesu als des Hingangs zu Gott. — ὅτι ἐγὼ ζῶ, κ. ὑμ. ζήσεσθε) Beachte den Wechsel des Praes. u. Futur., und dass ζῶ und ζήσεσθε nicht ohne Willkür in wesentlich verschiedenem Begriffe genommen werden dürfen, dass aber ζῶ offenbar, da es ununterbrochen statt findet (Praes.), *das vom Tode unabhängige höhere Leben Christi*, welches durch seinen Hingang zum Vater der himmlischen *Glorie* theilhaftig wird, bezeichnet. Christus *lebt*, denn er ist ja selbst der Inhaber und Träger der wahren ζωή; der Tod, der ihn in die Herrlichkeit des Vaters versetzt, bricht dieses sein wahres höheres Lebendigsein (obgleich sein Leben ἐν σαρκί aufhört) keinesweges ab, sondern vermittelt nur die Vollendung, die Verklärung dieses seines ζῆν zur ewigen himmlischen δόξα. Aus *diesem* Bewusstsein heraus spricht hier der Herr: ἐγὼ ζῶ. Und er setzt hinzu: καὶ ὑμεῖς ζήσεσθε: *und ihr werdet leben*, d. h. ihr werdet der nämlichen ζωή (in ihrer zeitlichen Entwickelung bis zu ihrer herrlichen Vollendung) theilhaftig werden. So ist das Leben bei Beiden wesentlich das *gleiche*, nur mit dem Unterschiede, dass es bei Jesu ursprünglich u. mit seinem nahen Hingange schon in seiner herrlichen Vollendung ist, bei den Jüngern aber, von Christo mitgetheilt, sich zunächst erst innerlich entfalten soll (vor der Parusie als die Lebensgemeinschaft mit dem erhöheten Christus), um mit der Parusie die Theilhabung seiner δόξα zu werden (vrgl. Kol. 3, 1—4.). Vrgl. die Idee des συζῆν τῷ Χριστῷ bei Paulus Rom. 6, 8. 2. Kor. 7, 3. 2. Tim. 2, 11. Das *begründende* Moment (ὅτι) liegt darin, dass, wenn

*) nicht: durch die *Entrückung zu mir bei der Parusie* (*Luthardt*). Das οὐκέτι θεωρεῖ und das θεωρεῖτε muss ja *gleichzeitig* sein. Unsichtbar für die Welt, wird Christus geschaut von den Seinen.

Christus lebt, das θεωρεῖτέ με eintreten *kann*, und wenn die *Jünger des Lebens theilhaftig werden sollen*, diess θεωρεῖτέ με eintreten *muss*, weil sie sonst, ohne solchen durch den Paraklet vermittelten Einfluss Christi zu erfahren, das ihnen zugesicherte ὑμεῖς ζήσεσθε nicht würden erlangen können. Die Beziehung auf die Auferstehung Jesu hat Fassungen zur Folge gehabt wie die von *Grot.* (vrgl. *Euth. Zig.*): ihr werdet mich *wirklich lebendig* („non spectrum") sehen, und unter den bevorstehenden Gefahren *am Leben bleiben*; oder (so *Theophyl.* vrgl. *Kuinoel*): ich werde als auferstanden *lebendig* sein, und ihr werdet vor *Freuden* wie *neubelebt* werden! oder: ich *stehe wieder auf* und ihr werdet (am jüngsten Tage) *auferstehen* (so *Augustin.*). Das Einfachste zwar, wenn von der Auferstehung die Rede wäre, hätte *Kaeuffer* p. 136.: „quae instat fortunae vicissitudo nec me nec vos poterit pessumdare", wobei jedoch ein viel zu wenig bedeutsamer Gedanke herauskäme und überdiess der Tempuswechsel vernachlässigt wird. Wenn aber nach Obigen sowohl ζῶ als auch ζήσεσθε Zeit und Ewigkeit umfassen muss, so hat *de Wette* unrichtig ζήσεσθε auf das *Glaubensleben* mit seiner Siegesfreudigkeit über Tod und Todesfurcht beschränkt, nach der andern Seite hin unrichtig aber *Luthardt* nur vom *Leben der Verklärung* nach der Parusie verstanden, weil ἐγὼ ζῶ nur das Verklärungsleben bezeichnen könne, welche Voraussetzung jedoch ungegründet ist, da nicht ἐγὼ ζήσομαι steht.

V. 20 f. *An jenem Tage* *), — in der *geschichtlichen* Erfüllung war es der Pfingsttag. Nicht: *zu jener Zeit* (*de Wette*); denn es handelt sich um eine bestimmte Thatsache, die Ankunft Christi im Paraklet. — γνώσεσθε etc.) Diese dynamische Immanenz Christi im Vater (s. z. 10, 38.), so wie das analoge Wechselverhältniss zwischen ihm und den Jüngern, nach welchem sie in ihm und er in ihnen lebt und webt, — sollte ihnen durch den Geist zum *erfahrungsmässigen* Bewusstsein kommen. — V. 21. Sittliche Bedingung dieses verheissenen γνώσεσθε. Vrgl. V. 15. — ὁ ἔχων etc.) *Augustin.*: „qui habet in memoria et servat in vita." Das ἔχειν ist vielmehr der durch den Glauben gewonnene innere *Besitz* der Gebote als Erfolg des ἀκούειν. Vrgl. 5, 38. — ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν) entspricht

*) *Luthardt* nach seiner Auffassung der ganzen St. muss den Tag der *Parusie* verstehen, wobei er dem γνώσεσθε das nicht dastehende Moment der *vollendeten* Erkenntniss zuträgt.

dem γνώσεσθε, welches eben durch diese vermöge der Mittheilung des Geistes geschehende Selbstoffenbarung eintreten sollte. Zu ἐμφαν. vrgl. Ex. 33, 13. 18. Sap. 1, 2. Der Ausdruck ist so, dass er das Verhältniss der Selbstkundgebung des Herrn *zu seinen einzelnen Liebenden* darstellt, nicht seine Selbstoffenbarung bei der *Parusie*, welche herrlich und allgemein sein wird (gegen *Luthardt*). Die von der Auferstehung Christi erklären, verstehen die Erscheinungen des Auferstandenen 1. Kor. 15. (*Grot.*, *Hilgenf.* u. V.).

V. 22. *Judas* (Thaddäus oder Lebbäus Matth. 10, 3. Luk. 6, 16.) erwartet ein *leibliches* Erscheinen Christi in Messianischer Herrlichkeit, hat Jesum nach diesem Sinne hin missverstanden und ist daher befremdet, dass er sein ἐμφανίζειν ἑαυτόν nur auf den ihn Liebenden bezogen hat, nicht aber auch auf die Welt der Ungläubigen, deren Gericht ja der erscheinende Messias vollziehen sollte. — τί γέγονεν) *was ist geschehen* in Bezug darauf dass u. s. w.? welcher Vorfall hat dich bestimmt u. s. w. S. *Kypke* I. p. 403 f. Das voraufgehende καί wie 9, 36. — Der Zusatz οὐχ ὁ Ἰσκαρ. war nach 13, 30. zwar ganz überflüssig, erklärt sich aber als unwillkürlicher Ausfluss des tiefen Abscheues vor dem gleichnamigen Verräther. Als *wieder gegenwärtig* (*Beng.*) ist dieser nicht zu denken.

V. 23 f. Jesus wiederholt im Wesentlichen die Bedingung, an welche seine Selbstoffenbarung V. 22. (wobei er diese nach ihrer heiligen u. seligen Modalität näher bezeichnet) geknüpft sei, und lässt hieraus und aus dem hinzugefügten Gegensatze V. 24. erkennen, dass der κόσμος gar nicht fähig sei, jene Selbstoffenbarung Christi zu empfangen. — Die Nähererklärung πρὸς αὐτ. ἐλευσόμ. κ. μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσ. soll eben diese Unfähigkeit noch deutlicher und tiefer fühlbar machen. Dem Ausdrucke liegt die theokratische Idee des Wohnens Gottes unter seinem Volke (Lev. 26, 11 f. Ez. 37, 26 ff.) zu Grunde, womit auch die spätere Vorstellung vom Wohnen der Schechinah bei den Frommen (*Danz* in *Meuschen* N. T. ex Talm. ill. p. 701 ff.) zusammenhängt. Doch ist *diese* Vorstellung hier nicht anzunehmen, da Jesus eine *unsichtbare* Gegenwart meint. — Ueber das ächt Griechische μονὴν ποιεῖν s. *Kypke* I. p. 404. — παρ' αὐτῷ) Die Gemeinschaft, in welche Gott und Christus mittelst des Paraklet mit dem Menschen treten, ist als Aufenthaltsnahme *bei ihm* (vrgl. V. 17. 25.), d. i. *in seiner Wohnung* (vrgl. 1, 40. Act. 21, 8. al.), unter seinem Dache, versinnlicht. Sie kommen,

wie Wanderer aus ihrer himmlischen Heimath (V. 2.), und *herbergen bei ihm*. — Die *λόγοι*, *Reden*, sind die einzelnen Theile des gesammten *λόγος*; und die *ἐντολαί* sind die *präceptiven* Theile desselben, daher ein speciellerer Begriff als die *λόγοι*. — *καὶ ὁ λόγος ὃν ἀκούετε* etc.) *und* — daraus könnet ihr abnehmen, wie ungeeignet ein solcher Mensch ist, jene Heimsuchung zu erfahren — *das Wort, welches ihr höret* (noch jetzt!) u. s. w. Vrgl. 7, 16. Er verwirft also Gott selbst.

V. 25 f. Man denke vor V. 25. eine Pause; Jesus blickt zurück auf Alles, was er bisher bei diesem Abschiedsmahle zu ihnen geredet hat, und wovon ihnen so Vieles noch räthselhaft geblieben ist, und spricht: „*Dieses habe ich während ich* (noch) *bei euch verweile zu euch geredet; der Paraklet aber*, welcher nun nach meiner bevorstehenden Trennung von euch vom Vater zu euch kommen wird, der wird euch weiter belehren" u. s. w. — *ἐν τῷ ὀνόμ. μου*) specifische Bestimmtheit des Sendens. Gott sendet aber den Geist *im Namen Jesu*, d. h. so dass der Name Jesu die *Sphäre* ist, *in welcher* sich der göttliche Gedanke und Wille beim Senden befindet. Gott meint und beabsichtigt bei der Sendung des Geistes nichts Anderes als den Namen Jesu, dessen völlige Heilserkenntniss, dessen Bekenntniss, Einfluss u. s. w. durch die Geistessendung bewirkt und gefördert werden soll. Der Begriff: *auf mein Bitten* (vrgl. *Grot.*: „in meam gratiam"), liegt nicht in den Worten, obwohl nach V. 14. die Bitte Jesu *vorhergeht* (gegen *Lücke, de Wette* u. M.). Die Fassung: *statt meiner* (*Euth. Zig.* u. M. auch *Tholuck*) passt nicht, da nach derselben nicht der Geist als Stellvertreter Christi gesandt, sondern Gott statt Christi den Act des Sendens vollziehen würde. — *διδάξει πάντα*) wird euch *Alles lehren* (vrgl. 16, 13.), wird euch über keinen Punkt der göttlichen *ἀλήθεια* unerleuchtet lassen. Es sind nicht *andere*, materiell *neue* Lehren gemeint; sondern, wie das folgende *καὶ ὑπομνήσει* etc. zeigt, die *weitere und eindringendere Erkenntniss* dessen, was Jesus, und zwar zum Theil nur anfangsweise und andeutend, ihnen mitgetheilt hatte, soll ihnen durch die didaktische Wirksamkeit des Geistes vermittelt werden. Denn Vielem, was ihnen hierzu zu sagen gewesen wäre, waren sie jetzt noch nicht gewachsen (16, 12.). Sonach ist diese Verheissung weder für die katholische *Tradition* *), noch für die Offenbarung der *Schwärmer* zu

*) *Luther*: „Hie sind die fürnehmsten Worte: „*in meinem Na-*

gebrauchen; für ihre Erfüllung aber geben die apostolischen Predigten und Briefe den vollen Beweis. — *καὶ ὑπομν.* etc.) mit dem *διδάξει* wesentlich verbunden: *und wird euch dabei* u. s. w. Nur zum letzten *πάντα* gehört *ἃ εἶπον ὑμῖν*, nicht auch zum ersten (*Grot.*), weil sonst das *ὑπομν. ὑμ. π.* logischer Weise dem *διδάξει* vorangestellt sein würde, und weil *ἃ εἶπον ὑμῖν* eben nur mit *ὑπομνήσει* eine Correlation bildet. — *εἶπον*) nicht blos jetzt, sondern überhaupt, wie der Context durch das erste *πάντα* fordert.

V. 27. „Das sind Letzeworte, als dess, der da will hinwegscheiden, und gute Nacht oder den Segen giebt", *Luther*. — *εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν*) Die ganze Situation, da Jesus aufzubrechen im Begriffe ist (V. 31.), so wie das nicht weiter vorbereitete charakteristische Wort *εἰρήνη*, rechtfertigt die gewöhnliche Annahme, hier sei eine Anspielung auf den orientalischen Abschieds- und Entlassungsgruss, in welchem שָׁלוֹם (d. i. aber nicht: *Seelenfriede*, sondern überhaupt: *Heil*) gewünscht wurde. Vrgl. לֵךְ לְשָׁלוֹם 1. Sam. 1, 17. 20, 42. 29, 5. Mark. 5, 34. Luk. 7, 50. 8, 48. Act. 16, 36. Jak. 2, 16., auch das Syrische *pacem dedit* im Sinne von *valedixit* bei *Assem*. Bibl. or. I. p. 376., endlich die brieflichen Abschiedsgrüsse Eph. 6, 23. 1. Petr. 5, 14. 3. Joh. 15. Was man zum Abschiede *wünschte*, nämlich *Heil*, ist sich Jesus bewusst seinen Jüngern zu *hinterlassen* und zu *geben*, und zwar im besten und höchsten Sinne, nämllch *das ganze Heil seines Erlösungswerkes*, wozu der *Friede der Versöhnung* (Rom. 5, 1.) als wesentliches Stück *mit* gehört. Im Ausdruck zugleich eine Beziehung auf den alttestam. Beruhigungs- und Ermuthigungszuruf שָׁלוֹם לָכֶם (Gen. 43, 23. Jud. 6, 23. al.) anzunehmen (*Lücke*), ist sowohl der *Abschieds*-Scene als auch dem *fern stehenden μὴ ταρασσέσθω* etc., *so wie dem Ausdrucke* dieses Zuspruches weniger entsprechend. — *εἰρ. τ. ἐμὴν δίδ. ὑμ.*) Näherbestimmung des Vorigen. Es ist *sein*, das *von ihm* herrührende *eigenthümliche* Heil, welches er ihnen als seine Hinterlassenschaft *giebt*. So spricht der Erblasser an der Schwelle des Todes zu den Seinen: „ich *hinterlasse*, ich *gebe*", aus dem Bewusstsein, dass diess *durch seinen Tod* zur Vollziehung kommt. So auch Jesus,

---

men" und: „*was ich euch gesagt habe*". Die lassen sie fahren und fladern überhin, gleich als wäre es nichts, oder hätte es ein Narr geredt."

dessen *δίδωμι* weder *promitto* zu fassen (*Kuinoel*), noch auch als erst durch den Paraklet (der vielmehr nur die *Aneignung* des im Tode gegebenen Heils Jesu vermittelt) geschehend zu denken ist. — *Nicht wie die Welt giebt, gebe ich euch!* Nichts zu suppliren. *Mein* Geben an *euch* ist ein ganz anderes als das Geben der (ungläubigen) *Welt;* deren Geben betrifft Schätze, Ehre u. dergl., ist daher unbefriedigend, kein wirkliches Heil bringend u. s. w. Ganz ungehörig ist die Beziehung auf leere Grussformeln (*Grot.*, *Kling*). — *μὴ ταρασσέσθω* etc.) „Da beschleusst er eben, wie er erstlich (V. 1.) diese Predigt angefangen hat", *Luther*. Die asyndetischen (denke hier *οὖν*) kurzen Sätze entsprechen dem gerührten Affecte. — *δειλιάω* (Diod. 20, 78.) nur hier im N. T., oft bei d. LXX., welche dagegen das classische (*δοκιμώτερον*, *Thom. Mag.*) *ἀποδειλιάω* nicht haben.

V. 28. Statt erschrocken und bange zu sein, solltet ihr euch *freuen*. Diess wird vorbereitet durch *ἠκούσατε — πρὸς ὑμᾶς*. — *εἰ ἠγαπ. με*) ideal, von der wahren, rechten Liebe (im Sinne Jesu) gemeint, — welcher eben nur Jesus selbst, nicht das eigene Begehren am Herzen liegt. — *ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστί*) Grundangabe für die Freude, welche sie hätten empfunden haben müssen: *da mein Vater grösser als ich ist*, da ich mithin durch meinen Weggang zu ihm *zu weit grösserer Macht und Wirksamkeit* für meine Zwecke in der höhern Gemeinschaft mit ihm werde erhoben werden. *Dieser* Gewinn, der mir bevorsteht, wie sollte er dem, der mich liebt, nicht erfreulich sein? *Andere* finden das von Christo angedeutete Motiv zur Freude in der *Glorie und Seligkeit*, welche ihm bei dem Vater bevorstehe. So *Cyrill.* (*τὴν ἰδίαν δόξαν ἀναληψόμενος*) u. M. auch *Tholuck*, *Olsh.*, *Kling*, *Köstlin*, *Maier*, *Hilgenf.* Aber so läge das Motivirende nur im Hingange zum Vater überhaupt (womit nothwendig das Gelangen zur *δόξα* gesetzt war), nicht in dem *Grössersein* des Vaters, — abgesehen davon, dass bei dieser Fassung die Beziehung, welche Jesus der Liebe der Jünger gäbe, etwas Selbstisches hätte. *Andere:* das Erfreuliche liege in dem mächtigeren *Schutz*, den der *μείζων πατήρ* den Jüngern gewähren werde, als Er es in seiner irdischen Gegenwart gekonnt habe (*Theophyl.*, *Euth. Zig.* u. M. auch *Kuinoel*, *Lücke*, *de Wette*). Allein diess passt nicht zur Bedingung der Liebe zu *Jesu Person*, welche man daher mehr in die Liebe zu seinem *Werke* umsetzt. *Andere,* wie *Luther*, *Beza*, *Grot.*, *Beng.*, *Lampe*, vermischen in

Bestimmung des Erfreulichen das Interesse Christi *und* der Jünger. — Die μειζονότης des Vaters (einst der Streitpunkt mit den Arianern, s. *Suicer*. Thes. II. p. 1368.) beruht nicht in dem Vorzuge des *Ungezeugten* vor dem *Gezeugten* (*Athanas.*, *Faustin.*, *Gregor. Naz.*, *Hilar.* u. V. auch wieder *Olsh.*), zu welcher speciellen Auskunft der Text gänzlich keinen Anlass giebt, auch nicht in der zeitlichen *Erniedrigung* Christi (*Cyrill.*, *Ammon.*, *Luther*, *Calvin*, *Beza*, *Aret.* u. V. auch *de Wette* u. *Luthardt*), da Gott auch grösser, als der *erhöhete* Christus ist (s. V. 16. ἐρωτήσω; 17, 5. 1. Kor. 15, 27 f. Phil. 2, 9—11. 1. Kor. 3, 23. 11, 3. und überhaupt durchweg im N.T.), wie auch grösser, als der präexistirende Logos war (1, 1—3.), sondern in dem *absoluten Monotheismus Jesu* (17, 3.) und des ganzen N. T., wornach der Sohn, obwohl göttlichen Wesens *) und ὁμοούσιος mit dem Vater (1, 1. Phil. 2, 6. al.), doch dem Vater *untergeordnet* war und ist und bleibt, da er als Organ, als Delegirter des Vaters, als Fürbitter bei ihm u. s. w. seine ganze Macht, auch im königlichen Amte, vom Vater überkommen hat und nach völliger Vollendung des ihm übertragenen Werkes dem Vater zurückgeben wird (1. Kor. 15, 28.).

V. 29. *Auch jetzt* (wie schon mehrmals vorher) *habe ich's euch gesagt*, nämlich ὅτι πορεύομαι πρὸς τ. π. V. 28. (nicht das V. 26. Gesagte, wie *Lücke* will); im *Hingange* (Tode) Jesu lag die Gefahr für den Glauben der Jünger. — πιστεύσητε) absolut, und so *an sich* ausdrückend, was 13, 19. durch ὅτι ἐγώ εἰμι näher bestimmt ist.

V. 30. Οὐκέτι πολλὰ etc.) „quasi dicat: temporis angustiae abripiunt verba“, *Grot.* — *Denn es kommt* (ist schon im Anzuge) *der Weltfürst* (s. z. 12, 31.). Ihn selbst sieht Jesus in den Vollziehern seines Anschlags (13, 2. 27.). — τοῦ κόσμου ist hier in gegensätzlicher Beziehung zu ἐν ἐμοί nachdrücklich vorangestellt. — καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν) *und an mir* (dem Gegensatze des κόσμος) *besitzt er nichts*, nämlich als seiner Herrschaft zugehörig, welche Näherbestimmung aus dem Begriffe des ἄρχων fliesst; daher weder ποιεῖν (*Kuinoel*) noch μέρος (*Nonn.*) zu suppliren ist. Die *Sündlosigkeit* Jesu, welche *Cyrill.*, *Augustin.* („in me non habet quicquam, *nullum omnino scilicet peccatum*“), *Euth. Zig.* (οὐδὲν αἴτιον θανάτου), *Grot.* („nihil, quod culpare possit“), *Corn. a Lap.* u. V. auch *Olsh.* hier

*) Dieses bildet die Voraussetzung des Ausspruchs, welcher sonst bedeutungslos und ungehörig wäre.

ausgesprochen finden, liegt allerdings als *Voraussetzung* zu Grunde, da nur wenn Jesus sündlos war, der Teufel nichts an ihm besitzen konnte, ist aber nicht direct *ausgedrückt.*

V. 31. An mir hat der Teufel keinen Besitz: *gleichwohl aber, damit die Welt erkenne* u.s.w. (bis οὕτω ποιῶ), *stehet auf* (vom Tische), *lasset uns von hinnen gehen!* um der Welt meine Liebe und meinen Gehorsam gegen den Vater zur Erkenntniss zu bringen („ut mundus desinat mundus esse et patris in me beneplacitum agnoscat salutariter", *Beng.*), lasset uns fort von hier, und der teuflischen Macht (der ich jetzt fallen soll nach Gottes Rath) entgegengehen! Der Nachsatz beginnt nicht schon bei καὶ καθώς (*Grot.*, *Kuinoel*, *Paulus*), wobei *καί auch* wäre, aber eine dem tief ergriffenen Affecte unangemessene Reflexion statt hätte. Ganz unnöthig und willkürlich hat man nach ἀλλ' *haec fiunt* (*Beza*) supplirt. — Nach dem Rufe ἐγείρεσθε etc. ist die Tischgesellschaft als aufgestanden zu denken. Aber Jesus, zu voll von dem, was er vor der immer näheren Trennung den Jüngern noch an's Herz legen möchte, und von seiner Liebe zu ihnen gefesselt, nimmt auf's Neue das Wort, und spricht stehend noch Kap. 15. u. 16. zu den aufgestandenen Jüngern und dann das Gebet Kap. 17., wornach der wirkliche Weggang 18, 1. erfolgt. Diese Ansicht (*Knapp*, *Lücke*, *Tholuck*, *Olsh.*, *Klee*, *Maier*, *Luthardt* nach Aelteren, auch *Gerhard*, *Calov.* u. *Maldon.*) ergiebt sich als richtig eben daraus, dass Joh., ohne Andeutung einer Veränderung des Ortes, 15, 1. unmittelbar an 14, 31. anknüpft, die Haltung der folgenden Reden aber, und zumal des Gebets, *unterwegs* (*Luther*, *Aret.*, *Grot.*, *Wetst.*, *Lampe*, *Rosenm.*; *Lange* L. J. II. p. 1347 f., *Ebrard*, welcher das Gebet an den Oelberg verlegt, gegen 18, 1.), psychologisch unwahrscheinlich ist. Völlig eingetragen ist aber, was *Chrys.*, *Theophyl.* u. *Euth. Zig.* meinten, Christus sei 14, 31. mit den Jüngern an einen versteckteren und sichereren Ort gegangen, wo er Kap. 15. 16. 17. gesprochen habe, so wie die harmonistische Erfindung *Bengel's*, welche *Wichelhaus* angenommen, die Oertlichkeit der Rede bis 14, 31. sei ausserhalb der Stadt gewesen, jetzt aber sei er nach Jerus. zum Passah aufgebrochen. Die neuere Kritik hat, während *de Wette* bei einem *Hiatus* zwischen Kap. 14. u. 15., dessen Grund verborgen bleibe, es bewenden lässt, das ἐγείρεσθε, ἄγωμεν Matth. 26, 46. Mark. 14, 42. trotz des bei Matth. u. Mark. ganz verschiedenen geschichtlichen Zusammenhangs zu benutzen gesucht, den Verfasser einer ungeschickten Einflechtung

dieser Reminiscenz zu zeihen (*Strauss*), wogegen *Weisse* eben so willkürlich und ungerecht dem vermeintlichen Redacteur des Evang. aufbürdet, er habe zwei Johanneische Aufsätze, von denen der eine mit 14, 31. geschlossen und der andere mit 15, 1. angehoben habe, unvermittelt zusammengesetzt, — *Baur* aber (so auch *Hilgenf.*) die synoptischen Worte, ihrer bestimmteren geschichtlichen Motivirung entkleidet, nur als ein Zeichen der *Pause* hier stehen lässt. Mit gleichem Unrechte lässt *Bleek* (p. 239.) diese Worte *für* die Geschichtlichkeit unserer Reden zeugen. Die Johanneischen Worte und die synoptischen haben *nichts* mit einander zun.

Kap. XV.

V. 6. *τὸ πῦρ*) *Elz.*, *Lachm.* haben blos *πῦρ*, nach B. D. X. Vorzuziehen wie Mark. 9, 22. — V. 7. *αἰτήσεσθε*) A. B. D. M. L. X. Minusk. Verss. Chrys.: *αἰτήσασθε*. Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* u. *Tisch.* Diese überwiegende Beglaubigung, die Beziehung des Wortes auf die Zukunft und die unmittelbare Nachbarschaft des Futuri geben die Entscheidung für die Aechtheit des Aor. — V. 8. *γενήσεσθε*) *Rinck.* u. *Lachm.*: *γένησθε*. Die Zeugen sind sehr getheilt. Aber der Conjunct. ist Correctur nach *φέρητε*. — V. 11. *μείνῃ*) A. B. D. Minusk. Vulg. It. al.: *ᾖ*. Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* u. *Tisch.* Richtig; nach dem vorher so oft vorgekommenen Verbo *μένω* entstand hier aus der letzten Sylbe von *ΥΜΙΝ* und dem folgenden *ᾖ* höchst leicht und unwillkürlich *μείνῃ*. — V. 14. *ὅσα*) B. D. L. X.: *ἅ*. So *Lachm.* u. *Tisch.* Nicht zu entscheiden. — V. 15. Die Stellung *λέγω ὑμᾶς* (*Lachm.*, *Tisch.*) hat überwiegende Beglaubigung. — V. 21. *ὑμῖν*) *Lachm.* u. *Tisch.*: *εἰς ὑμᾶς*, nach B. D.* L. Minusk. Verss. Chrys. Richtig; der gangbarere u. gewohnte Dativ floss den Schreibern von selbst in die Feder, wie er auch 16, 3. in Codd. zugesetzt wurde. — V. 22. *εἶχον*) Hier und V. 24. haben *Lachm.* u. *Tisch.* die Alexandrinische (*Winer* Gramm. p. 71. *Fritzsche* ad Marc. p. 641.) Form *εἴχοσαν* nach B. J.* L. Minusk. Or. Cyr. Nicht aufzunehmen, da diese Form nur Rom. 3, 13. aus einem Citate des A. T. sicher steht (*ἐδολιοῦσαν*). — V. 24. *πεποίηκεν*) A. B. D. K. L. X. Minusk. Chrys.: *ἐποίησεν*. So *Lachm.* Die Zeugen dafür sind entscheidend.

V. 1. **Da das Bild ganz unvermittelt eintritt, so ist** es natürlich, eine äussere Veranlassung dazu anzunehmen, welche Johannes nicht berichtet hat. Am nächsten bietet sich der *Blick auf den Weinkelch* dar (vrgl. Matth. 26, 29.: τὸ γέννημα τοῦ ἀμπέλου), der grade bei *dieser* Mahlzeit so bedeutsam geworden war. Vrgl. *Grot.* u. *Nösselt* Opusc. II. p. 25 ff. Hätte Jesus das Folgende unterweges, (s. z. 14, 31.), oder gar, wie *G. Hier. Rosenm.* (in *F. E. Rosenm.* Repert. I. p. 167 ff.) meinte, im Tempel gesprochen, so würde erstern Falls der Gang durch Weingärten (vrgl. bes. *Lange* l. l.), und letztern Falls der goldene Weinstock am Thore des Heiligen (Joseph. Arch. 15, 11, 3. Bell. 5, 5, 4.) als passender Anlass gesetzt werden können. Willkürlicher ist es, einen in das Zimmer hineinrankenden Weinstock (vrgl. Ps. 128, 3.) zu vermuthen (*Knapp*, *Tholuck*), oder: man habe vom Zimmer aus die Aussicht beim Vollmonde auf Weinberge (*Storr*) oder auf den goldenen Tempelweinstock (*Lampe*) gehabt. Am willkürlichsten aber: Joh. könne das an sich ächte Gleichniss hier an den unrechten Ort gestellt haben (*de Wette*). Lieber mit *Lücke* u. *B. Crus.* *keine* äussere Veranlassung angenommen, da das Bild selbst alttestamentlich sollenn war (Jes. 5, 1 ff. Jer. 2, 21. Ez. 15, 1 ff. 19, 10 ff. Ps. 80, 9 ff. vrgl. auch *Lightf.* u. *Wetst.*), und daher unmittelbar und von selbst die ihn umstehenden Jünger unter diesem altheiligen Bilde sich Jesu darstellen konnten (*Luthardt* u. *Lichtenst.* nach *Hofm.*). — ἡ ἀληθινή) *der wirkliche* d. h. die Realität der Idee, die sich im natürlichen Weinstocke abbildlich darstellt. Vrgl. z. 1, 9. — Christus ist der *Weinstock* im Verhältnisse zu seinen *Gläubigen* (den Reben), deren Zusammenhang mit ihm die lebendige, beständige und fruchtbare innerste Lebensgemeinschaft ist. Ganz identisch der Sache nach ist das Paulinische Bild vom Haupte und den Gliedern (Eph. 5, 30. Kol. 2, 19.). Der *Winzer* (γεωργός, Matth. 21, 33. al. Aelian. N. A. 7, 28. Aristaen. 1, 3.) ist *Gott;* denn er hat Christum gesandt und die Gemeinschaft der Gläubigen mit ihm hergestellt (6, 37. al.) und pflegt dieselbe vermöge seines Wirkens durch Christi Wort und (nach Christi Hingang) des heiligen Geistes Kraft.

V. 2. Wie am natürlichen Weinstock fruchtbare und unfruchtbare Reben sind, so in der Gemeinschaft Christi Solche, die ihren Glauben durch die That als durch des Glaubens Frucht erweisen, und Solche, bei denen diess nicht der Fall ist. — Die Letzteren — Gott scheidet sie

aus der Gemeinschaft Christi aus, womit ihr Abfall von Christo nach dem Gesichtspunkt der göttlichen Verwerfung bezeichnet ist; die Ersteren — er lässt sie seine ethisch läuternde Einwirkung erfahren, damit ihr Glaubensleben an fruchtbarer Bethätigung und Wirksamkeit zunehme. — *πᾶν κλῆμα ἐν ἐμοί*) Nominat. absol. mit rhetorischer Emphase. — *αἴρει — καθαίρει*) „Suavis rhythmus", *Beng.* — *τὸ καρπ. φέρ.*) *welcher Frucht trägt;* vorher aber *μὴ φέρ.*: *wenn* er nicht trägt. — *καθαίρ.*) er *säubert, putzt aus.* Bild des ethischen *καθαρισμός.* — Eine *politische* Anschauung der Gemeinschaft unter dem Bilde des Weinstocks s. b. *Aeschin.* adv. Ctesiph. 166. Beck.: *ἀμπελουργοῦσί τινες τὴν πόλιν, ἀνατετμήκασί τινες τὰ κλήματα τὰ τοῦ δήμου.*

V. 3. Anwendung der zweiten Hälfte von V. 2. auf die *Jünger,* sofern sie zu den *κλήμασι* gehören. „Schon seid *ihr* rein" (solche gereinigte *κλήματα*); schon ist's *an euch* geschehen, was ich eben sagte. Das *ἤδη ὑμεῖς* blickt auf die Menge derer, die *künftig* noch *καθαροί* werden sollten. Dass ihre Reinheit *relativ* gemeint sei (vrgl. 13, 10.), versteht sich von selbst, u. s. V. 4. — *διὰ τ. λόγον*) *διά* wie 6, 57. vom *Grunde;* daher: *wegen* des Wortes, d. i. weil das Wort („so es im Glauben empfangen und gefasset wird", *Luther*) die reinigende Kraft ist, vermöge deren der Vater sein *καθαίρει* V. 2. wirkt. Vrgl. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 162. I. p. 197. Das *Wort* aber ist das *ganze* Wort, die ganze Lehre, die ihnen Jesus geredet hat, nicht der Ausspruch 13, 10. (*Hilgenf.*).

V. 4. Zu dieser Reinheit muss aber das fortwährende *treue Verharren* in meiner Lebensgemeinschaft hinzutreten. — *ἐν ἐμοί*) hier: *an* (nicht *in*) *mir,* wie das Folgende fordert, an mir hangend wie die Reben am Weinstock. Treffend *Euth. Zig.*: *συγκολλώμενοί μοι βεβαιότερον διὰ πίστεως ἀδιστάκτου καὶ σχέσεως ἀῤῥήκτου.* — *κἀγὼ ἐν ὑμῖν*) *und ich werde an euch bleiben,* *συνὼν τῇ δυνάμει, Euth. Zig.,* werde mich mit der ganzen Lebenskraft, die ich meinen Treuen zuführe, nicht von euch trennen, dem Weinstocke gleich, der sich nicht von seinen Reben löst. Wegen der Suppletion von *μενῶ* s. *Winer* Gramm. p. 513 f. *Bornem.* in d. Sächs. Stud. 1846. p. 56. Die härtere Vervollständigung: *und machet, dass ich an euch bleibe* (*Grot., Beng., Tholuck*), wird nicht durch V. 5. gefordert, wo *ὁ μένων — αὐτῷ* das *erfüllte* *μείνατε — ὑμῖν* ist. — *ἐὰν μὴ μείνῃ* etc.) *wenn er nicht geblieben sein wird* u. s. w., Explication des *ἀφ' ἑαυτοῦ, vi propria.* — *οὕτως οὐδὲ ὑμεῖς*) so

auch ihr nicht, nämlich *δύνασθε καρπ. φέρειν ἀφ' ἑαυτῶν*, d. i. *ποιεῖν τι χωρὶς ἐμοῦ* V. 5. Gut *Bengel*: „Hic locus egregie declarat discrimen naturae et gratiae."

V. 5. *An mir* bleibet, sage ich, denn *ich* bin der Weinstock, *ihr* die Reben; so könnet ihr also auch nur *von mir* (nicht *ἀφ' ἑαυτῶν* V. 4.) die Lebenskraft zum Fruchttragen ziehen. Und *bleiben* müsset ihr an mir, wie ich an euch: *so* (*οὗτος*: *der*, kein Anderer als *der*) bringet ihr *viele* Frucht. Sonach wird durch *ἐγὼ* — *κλήματα* das vorherige *ἐν ἐμοί*, durch *ὁ μένων* etc. aber das vorherige *μείνητε* erhärtet und in's Licht gesetzt. Daher auch die nachdrückliche Stellung von *ἐγώ* und *μένων*. — *κἀγὼ ἐν αὐτῷ*) Statt *καὶ ἐν ᾧ ἐγὼ μένω* ist dieser nicht relative, aber leicht und lebendig sich anschliessende Zusatz eingetreten. S. über dieses classische Idiom *Bernhardy* p. 304. *Herm.* ad Viger. p. 707. — *χωρὶς ἐμοῦ*) *χωρισθέντες ἀπ' ἐμοῦ*, ausser Gemeinschaft mit mir. Vrgl. *Tittm.* Synon. p. 94. Gegensatz des *ἐν ἐμοὶ μένειν*. — *ποιεῖν οὐδέν*) *nichts bewirken*, nichts zu Wege bringen, geht aus dem Bilde in die eigentliche Darstellung über. *Gemeint* ist die *christliche Lebensthätigkeit überhaupt* (nicht blos die apostolische), da die Jünger nicht speciell in Betreff ihres engern Berufs, sondern überhaupt als *κλήματα* Christi, welchen Stand sie mit allen Gläubigen gemein haben, angeredet sind. Die Unfähigkeit zur christlichen Wirksamkeit ohne die Erhaltung der Lebensverbindung mit Christo ist hier entschieden und nachdrücklich ausgesprochen, wobei aber *Augustin.* u. die kirchliche Orthodoxie für die Lehre von dem sittlichen Unvermögen (s. bes. *Calov.* Bibl. ill.) zu viel herausnimmt, da nur das specifisch *christliche ποιεῖν τι* (das *καρπὸν φέρειν*) dem, welcher *χωρὶς Χριστοῦ* ist, abgesprochen wird. Zu dieser *höhern* sittlichen Thätigkeit ist er unvermögend, und *in so fern* kann man mit *Augustin.* sagen, Christus habe so gesprochen, „*ut responderet futuro Pelagio*", wobei jedoch das natürliche sittliche Wollen und Können an sich nicht aufgehoben, noch sein Maass und seine Kraft näher bestimmt wird, als dahin, dass es, sich selbst überlassen, die christliche Sittlichkeit nicht erreichen kann, zu welcher vielmehr die ethische Potenz des *ἐν Χριστῷ εἶναι* unentbehrlich ist. Die Idee der Abhängigkeit alles guten Thuns vom Logos (*Olsh.*) liegt gänzlich fern. Gut *Luther*: „dass er hie nicht redet von natürlichem oder weltlichem Wesen und Leben, sondern von Früchten des Evangelii."

V. 6. *Νῦν λέγει καὶ τὸν κίνδυνον τοῦ μὴ ἐν αὐτῷ μένοντος, Euth. Zig.* — ἐβλήθη ἔξω etc.) Die Darstellung ist höchst lebendig und malerisch. Jesus stellt sich *auf den Zeitpunkt der letzten Gerichtsvollziehung*, wo die von ihm Abgefallenen gesammelt und in's Feuer geworfen werden, nachdem sie *vorgängig* schon aus seiner Gemeinde hinausgeworfen worden und vertrocknet sind (der höhern wahren ζωή völlig verlustig gegangen). Daher der anschauliche lebhafte Tempuswechsel: *Wenn einer nicht an mir geblieben sein wird: hinausgeworfen ward er* (diess ist das, was am jüngsten Tage bereits der *Vergangenheit* angehören wird) *wie die Rebe und vertrocknete, und* (nun was am jüngsten Tage *selbst geschieht*) *sie sammeln sie* u. s. w. Die *Aor.* bezeichnen also weder das Pflegen (*Grot.*), noch stehen sie futurisch (*Kuinoel, Tholuck, B. Crus.* u. Aeltere), noch drücken sie das mit dem im Vordersatze Gesagten sofort Geschehene aus („im Augenblick ist er hinausgeworfen", *Beza, Bengel, Lücke, Winer, de Wette, Luthardt;* s. *Bernhardy* Syntax p. 381. *Herm.* de emend. Gramm. p. 192 f.), gegen welche letztere Fassung der Umstand streitet, dass das Hinausgeworfenwerden und das Verdorren nicht unmittelbar in und mit dem Nichtbleiben gegeben ist (Apoc. 10, 7. Matth. 13, 12. Eur. Med. 78.), sondern erst später erfolgt. Erfolgt aber und als geschichtlicher Act der Vergangenheit *) erscheint es am jüngsten Tage, und zwar so, dass es zwischen dem eingetretenen Nichtbleiben und dem jüngsten Tage, an welchem nun das Sammeln und Brennen vorgenommen wird, geschehen ist. — ὡς τὸ κλῆμα) *wie die Rebe*, welche nicht am Weinstocke geblieben, sondern abgebrochen oder abgeschnitten und aus dem Weinberg hinausgeworfen worden. Der Weinberg aber stellt die Gemeinschaft des Messianischen Gottesvolkes dar, aus welcher der von Christo Abgefallene ausgestossen worden ist. Draussen ist seine ζωή, die er von Christo gezogen hatte, vollends verkommen und erstorben. Diess ist durch ἐξηράνθη ausgedrückt, wobei der Mensch mit der ihn abbildenden verdorreten Rebe identificirt ist. Gut *Euth. Zig.:* ἀπώλεσεν ἣν εἶχεν ἐκ τῆς ῥίζης ἰκμάδα χάριτος. — καὶ συνάγ. αὐτὰ etc.) jetzt vergegenwärtiget Jesus, was mit den hinausgeworfenen und vertrockneten am jüngsten Tage vorgenommen wird. Das *Polysyndeton* und der einfach feierliche Ausdruck hat viel Ergreifendes. Das *Subject* von συνάγ.

*) Daher *Aor.*, statt dessen nicht das *Perf.* erforderlich war, wie *Luthardt* einwendet.

u. *βάλλ.* versteht sich von selbst; im *Bilde* sind es die Diener des *γεωργός*, der *Sache* nach gemeint sind die Engel (Matth. 13, 41.). — *εἰς πῦρ*) ohne Artik. (s. d. krit. Anm.): *in Feuer*, — womit die Gehenna abgebildet ist. — *καὶ καίεται*) *und sie brennen!* Das Simplex (*οὐ μὴν κατακαίονται*, *Euth. Zig.*) wie Matth. 13, 40. „Magna vi positum, eximia cum majestate", *Beng.*

V. 7. Nach der Abschreckung vor dem Nichtbleiben V. 6. nun wieder eine Anreizung zum Bleiben. Aber das *Bild* hört nun auf, und lässt im Folgenden nur kaum noch Anklänge (V. 8. 16.) zurück. — *ἐὰν μείν. ἐν ἐμοί*) noch im Sinne des Bildes, wie die Reben am Weinstocke; aber mit *καὶ τὰ ῥήμ. μ. ἐν ὑμῖν* (*in animis vestris*) wird die Rede schon *eigentlich*, nicht mehr bildlich. — *ὃ ἐὰν θέλ.*) mit Nachdruck voran; aber ein Solcher will und bittet eben nur im Namen Jesu (14, 13 f.), und kann nicht anders. *ἐάν* für *ἄν* bei Relat. (*Winer* p. 277.) findet sich bei Joh. nur hier; daher das blose *ἄν* bei B. (so *Lachm.*) um so wahrscheinlicher ächt ist.

V. 8. Weitere Ausführung dieser Anregung zum Bleiben an ihm, und zwar durch Hervorhebung dessen, was es mit jener Gebetsgewährung auf sich habe. Nämlich: *Hierdurch ist mein Vater verherrlichet* (*Aorist.*: *ἔλλαχε τιμήν*, *Nonn.*), *damit ihr* u. s. w. — *ἐν τούτῳ*) wird gewöhnlich *vorwärts* bezogen, so dass *ἵνα* etc. der Inhalt des *τοῦτο* sei. Aber so gefasst, würde, da *ἵνα* nicht gleich *ὅτι* ist, dieses *ἵνα* besagen, dass in der *Verpflichtung* (ihr *sollet*, V. 12. vrgl. z. 6, 29.), viel Frucht zu tragen, die *δόξα* des Vaters gegeben sei. Diess passt nicht, da vielmehr in dem Fruchtbringen selbst jene *δόξα* liegen müsste, *ἵνα* aber blos durch ein zugedachtes „wie ich hoffe" (*Lücke*) von *ὅτι* zu unterscheiden, der telischen Natur des Wortes nicht genügt *). Daher ist *ἐν τούτῳ rückwärts* zu beziehen, aber nicht auf das *μένειν* an sich, sondern auf das unmittelbar vorhergehende *ὃ ἐὰν θέλητε αἰτήσασθε κ. γενήσ. ὑμῖν*, *sofern* es nämlich bei dem in Christo Bleibenden statt findet. *Durch diese dem μένειν ἐν ἐμοί beschiedene Gebetsgewährung*, sagt Jesus, ist ein doppeltes zu jenem *μένειν* höchst erweckendes Moment gegeben, nämlich 1) *die Verherrlichung meines Vaters* (vrgl. 14, 13.), *damit ihr* — denn

*) Schon *Cyrill.* erkannte richtig, dass *ἵνα* nicht Erklärung von *ἐν τούτῳ*, sondern nur Absichtsangabe von *ἐδοξ. ὁ πατ. μ.* sein kann. Aber ganz ungehörig bezog er *ἐδοξ. ὁ πατ. μ.* auf die *Sendung des Sohnes.*

das ist Gottes *Absicht* bei diesem seinem δοξάζεσθαι — *viel Frucht traget* (was eben der thatsächliche Erfolg jener Bittgewährung ist), und 2) *ihr werdet* vermöge jener Erfüllung aller eurer Bitten recht eigentlich und specifisch *meine Jünger werden*, die keinem Andern gehören (beachte das nachdrückliche *Possessivum* ἐμοί), da jene Gebetserhörung das unterscheidende Characteristicum eben nur *meiner* Jünger ist (14, 13 f.). — Das *Futur.* γενήσεσθε *kann* von ἵνα abhängen (vrgl. z. ἰάσομαι 13, 40. s. auch z. 1. Kor. 9, 18. Eph. 6, 3.), aber unabhängig von ἵνα steht die Sentenz gewichtiger und mit der ihrem umfassenden Inhalte entsprechenden Selbstständigkeit da.

V. 9 f. Als μαθηταὶ Christi aber sind sie der Gegenstand seiner *Liebe;* daher zu der allgemeinen Ermahnung, an *ihm* zu bleiben, nun noch die besondere, in seiner *Liebe* zu bleiben, was durch die Haltung seiner Gebote geschehe, — nach dem Urbilde *seines* Verhältnisses zum *Vater*. — *Wie mich der Vater geliebt hat, habe auch ich euch geliebt* (die *Aoristen*, weil Jesus an der Gränze seines Lebens steht und zurückblickt); *bleibet* (erhaltet euch fortwährend) *in meiner Liebe*. Haben *Andere* den Vordersatz bis ὑμᾶς erstreckt, und erst bei μείνατε den Nachsatz angefangen (*Maldonat.*, *Grot.*, *Rosenm.*, *Olsh.* u. M.), so ist dagegen, dass zwischen καθὼς ἠγάπ. με ὁ π. und dem μείνατε etc. keine Correlation statt findet; denn die ἀγάπη ἡ ἐμή ist nicht die Liebe *zu mir* (*Maldonat.*, *Grot.*, *Nösselt*, *Kuinoel* u. M.), sondern: *meine* Liebe zu *euch*, wie aus ἠγάπησα ὑμᾶς und aus der Analogie von ἡ χαρὰ ἡ ἐμή V. 11. erhellt *). *Olsh.* vermengt beides, die active und passive Liebe. — ἐν τῇ ἀγάπῃ μου) = ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ. Aber letzteres betonte geflissentlich, dass es nichts geringeres als *seine* (so grosse und heilige, wie es eben mit καθὼς ἠγάπ. etc. ausgesprochen war) Liebe sei, worin sie bleiben sollten. — κ. μένω αὐτοῦ ἐν τ. ἀγάπῃ) Die ausgezeichnete Stellung des αὐτοῦ entspricht dem Bewusstsein des Glückes und der Würde, in des *Vaters* Liebe zu bleiben.

V. 11. Schluss des Abschnittes V. 1—10. (ταῦτα). — ἵνα ἡ χαρὰ etc.) Man achte auf die Zusammenstellung von ἡ ἐμή und ἐν ὑμῖν: damit *meine* Freudigkeit *in euch* sei, d. i. damit die nämliche Freudigkeit, welche *ich* habe, die *eurige* sei. Gemeint ist die *heilig freudige Seelenstimmung*,

---

*) Dass ἡ ἀγάπη ἡ ἐμή die Liebe *zu mir* heissen *kann*, hätte man nicht als *sprachwidrig* in Abrede stellen sollen. S. *Winer* p. 138 f.

der bewusste sittliche Freudenmuth, welcher auch über alles Leiden sieghaft erhebt, wie ihn Christus vermöge seiner Gemeinschaft mit dem Vater u. seines Gehorsams gegen ihn haben musste und hatte (vrgl. 17, 13.), und wie er so oft auch bei Paulus laut wird (1. Kor. 7, 30. 2. Kor. 13, 11. Phil. 2, 17 f. 4, 4. Rom. 14, 17. Gal. 5, 22. al.). Doch ist ἡ ἐμή nicht: die *von mir gewirkte* Freudigkeit (*Calvin, Tholuck, de Wette*) zu fassen, was dem einfachen Possessiv-Ausdrucke aufgedrungen wird (vrgl. 3, 29. 17, 13. 2. Kor. 2, 3.) und der sinnigen Zusammenstellung von ἡ ἐμή und ἐν ὑμῖν nicht genug thut (vrgl. 2. Kor. 2, 3.: ὅτι ἡ ἐμὴ χαρὰ πάντων ὑμῶν ἐστιν). Die Erklärungen: *mea de vobis laetitia* (nach χαίρειν ἐν, so *Augustin., Schoettg., Lampe, Kuinoel* u. M.), oder gar: *gaudium vestrum de me* (*Euth. Zig., Grot., Nösselt, Klee* u. M.), sind schon wegen der richtigen Lesart ᾖ (s. d. krit. Anm.) verwerflich. *Luthardt:* damit *meine* Freude *Ursache und Gegenstand* in *euch* (nicht in etwas Anderem) habe. Sprachlich richtig (ἐν vom ursächlichen Begründetsein); aber das nachher von der Freude der Jünger gesagte πληρωθῇ setzt voraus, dass im ersten Gliede bereits die Freude der *Jünger selbst*, deren *Vollendung* beabsichtigt wird, bezeichnet sei; πληρωθῇ bliebe sonst ohne entsprechende Correlation. Hätte blos die *Wechselseitigkeit* der Freude ausgedrückt werden sollen, so müsste man in der zweiten Hälfte einfach erwarten: καὶ ἡ χαρὰ ὑμῶν ἐν ἐμοί. S. gegen *Luthardt* auch *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 301 f. — Ist *Christi* Freudigkeit in den Seinigen, so wird dadurch *ihre* Freudigkeit *vollendet*, an Reinheit, Stärke, Sieghaftigkeit u. s. w. zur vollen Maasse entwickelt werden. Vrgl. 1. Joh. 1, 4. 2. Joh. 12. Daher: κ. ἡ χαρὰ ὑμ. (welches nicht mit *Euth. Zig.* u. V. durch ἡ ἐπ' ἐμοί zu ergänzen ist) πληρωθῇ.

V. 12 f. Nun das *Gebot der wechselseitigen, in der Liebe Christi begründeten Liebe*, welches, der Inbegriff der ἐντολαί V. 10., Jesu *eigenthümliches specifisches* Gebot ist (ἡ ἐμή). — ἵνα) wie 13, 34. — V. 13. *charakterisirt* das καθὼς ἠγάπ. ὑμᾶς. *Eine grössere Liebe als diese* (so eben mit καθὼς ἠγάπ. ὑμᾶς bezeichnete) *hegt Niemand;* sie ist die *grösste* Liebe, die Jemand haben kann, was den göttlich gewollten *Zweck* hat (ἵνα), *dass man seine Seele hingebe für seine Freunde.* Zu dieser ihr gleichen Aufopferung soll die *Grösse* meiner Liebe treiben. Die *gewöhnliche* Fassung, nach welcher man ἵνα als *Exposition von ταύτης* nimmt, entspricht dem Zweckbegriffe von ἵνα nicht, und die Versuche, diesen Begriff zu retten (*de Wette:* in

ἀγάπῃ liege ein Gesetz, ein Wille, vrgl. *Luthardt; Lücke:* ἵνα sei der Ausdruck davon, dass der Fall der Lebensaufopferung ideell gefasst sei), genügen nicht und sind subjective Eintragungen. Wie V. 8., ist auch hier das Demonstrativ. *zurückweisend*, und ἵνα *die göttliche Bestimmung* einführend. — Ueber τιθέναι τ. ψυχ. s. z. 10, 11. — Die Verschiedenheit u. St. von Rom. 5, 6 ff. (ὑπὲρ ἀσεβῶν) beruht nicht in der Sache, sondern nur im verschiedenen Gesichtspunkte, welcher dort generell ist, und hier nur auf den Freundeskreis sich beschränkt, ohne die Freunde von der allgemeinen Kategorie der Sünder — in welcher Eigenschaft aber sie zu *bezeichnen* nicht hieher gehörte — auszunehmen.

V. 14. „*Für seine Freunde*", hatte Jesus eben gesagt. Diess setzte aber voraus, dass auch Er für seine *Freunde* sterben wollte (kurz und richtig bezeichnet *Euth. Zig.* den Gedankengang, indem er am Ende von V. 13. ergänzt: καθὼς ἐγὼ ποιῶ νῦν). Und wer sind diese? *Die Jünger* (ὑμεῖς), wenn sie thun Alles, was Er ihnen gebietet. — Der Begriff der φίλοι ist passiv (Geliebte), wie aus V. 10. erhellt.

V. 15. Welche *Würde* aber in dieser Bezeichnung „Freunde" liege, sollte ihnen bewusst werden. — οὐκέτι) *nicht mehr*, wie früher (12, 26. 13, 13 ff.). Kein Widerspruch mit V. 20., wo sie Jesus nicht auf's Neue δούλους *nennt*, sondern sie an einen frühern Ausspruch nur *erinnert*, noch mit Luk. 12, 4., wo er sie schon Freunde genannt *hat*, was aber auch durch u. St. nicht ausgeschlossen wird, da sie vielmehr die bisherige Benennung nur *a potiori* bezeichnet, und die neue *in prägnantem* Sinne meint, welcher das objective Verhältniss der Jünger, Christi δοῦλοι zu sein, so wie ihr tiefes Bewusstsein dieses ihres Verhältnisses, nicht aufhebt (Act. 4, 29. Rom. 1, 1. Gal. 1, 10. Phil. 1, 1. al.), wie überhaupt die Christen zugleich δοῦλοι und ἀπελεύθεροι κυρίου (1. Kor. 7, 22.) sind. Falsch *Kuinoel* nach Aelteren: οὐκέτι sei gleich οὐκ. — τί ποιεῖ) nicht: was er *thun will* (*Kuinoel* u. M.), was in der Anwendung auf Jesum, dessen Werk in voller Ausführung war, nicht passt, sondern *das Thun selbst*, während es geschieht, — der Sclave, obwohl er es äusserlich sieht, er *kennt es nicht*, weiss das eigentliche Wesen des Thuns nicht, weil ihn der Herr nicht hinsichtlich der Beschaffenheit, des Zweckes, der Mittel u. s. w. zum Vertrauten gemacht hat; „servus tractatur ut ὄργανον", *Beng.* — εἴρηκα) V. 14. — πάντα ἃ ἤκουσα etc.) bezieht sich nicht auf alles *Doctri-*

nelle, und bedarf daher auch nicht der willkürlich hinzugedachten Näherbestimmung: was ich *zur Mittheilung an euch* gehört habe (*Lücke*, *Tholuck*, *Olsh.*), wodurch der scheinbare Widerspruch mit 16, 12. vermieden werden soll; sondern es geht auf das was ihm der Vater *zu thun* aufgetragen hat, wie der Context durch die Correlation mit ὅτι ὁ δοῦλος οὐκ οἶδε etc. ergiebt. Den ganzen Heilswillen Gottes, dessen Vollziehung ihm aufgetragen worden, hat er den Jüngern kund gethan; diess schliesst aber damit im Zusammenhange stehende Belehrungen, die sie jetzt noch nicht tragen konnten, keinesweges aus.

V. 16. Bei dieser Würde aber, Jesu Freunde zu sein, sollten sie ihre *Abhängigkeit* von ihm und ihre damit gesetzte Bestimmung nicht vergessen. — ἐξελέξασθε — ἐξελεξάμην) als Meister — als Jünger, was sich aus dem geschichtlichen Verhältniss von selbst versteht, und auch aus dem gewählten Worte zu entnehmen ist (6, 70. 13, 18. Act. 1, 2.). Jeder von ihnen war ein σκεῦος ἐκλογῆς Christi (Act. 9, 15.). Daher nicht blos allgemein von der Auswahl zur Liebesgemeinschaft (*Euth. Zig.* u. M. auch *Luthardt*). — ἔθηκα ὑμᾶς) *habe euch eingesetzt*, nämlich (nicht blos in diess Liebesverhältniss überhaupt, sondern) als meine *Jünger*, — die Folge des ἐξελεξάμην. Vrgl. z. τιθέναι, *instituere*, *bestellen*, 1. Kor. 12, 28. 1. Tim. 1, 12. 2. Tim. 1, 11. Hebr. 1, 2. al. Hom. Od. 15, 253. Il. 6, 300. Dem. 322. 11. al. Gut *Nonn.*: ἔθηκα συνήλυδας. Falsch *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*: ich habe euch *gepflanzt* (Xen. Oec. 19, 7. 9.). Das Bild vom Weinstock hat ja aufgehört, und hat nur noch in dem καρπὸν φέρειν einen Nachklang, welcher aber nicht auch auf ἔθηκα erstreckt werden darf, da die Jünger als *Reben* erschienen, die am Weinstock *bleiben*. Ganz willkürlich aber sehen hier *Beng.* u. *Olsh.* ein *neues* Bild von einem *Fruchtbaume*. — ἵνα ὑμεῖς ὑπάγ.) *damit ihr* eurerseits *hingehet* u. s. w., von *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.* in Consequenz ihrer Fassung des ἔθηκα irrig durch ἵνα ἐκτείνησθε αὐξανόμενοι (vrgl. *Cyrill.*: πρὸς τὸ μεῖζον ἐκτείνεσθαι), von *Rosenm.* u. *Kuinoel* dagegen gar für redundirend erklärt, ist nicht hebraisirender Ausdruck der *Zunahme* des Fruchttragens (הָלַךְ, Jud. 4, 24. 2. Sam. 3, 1. al.), was höchstens für πορεύεσθαι, nicht aber für ὑπάγειν zulässig wäre. Auch ist es nicht blos Bezeichnung „*des selbstständigen u. lebendigen* Handelns“ (*de Wette*, *Lücke*, *B. Crus.*, *Luthardt*; vrgl. *Luther*: „dass ihr nicht stille sitzet ohne Frucht und Werk“), womit die Selbstständigkeit des Mo-

mentes willkürlich bei Seite gesetzt wird. Es bedeutet vielmehr die *Ausrichtung der ἀποστολή*, in welcher sie *hinweggehen* sollten in alle Welt u. s. w. Vrgl. Luk. 10, 3. Matth. 28, 19. — μένῃ) Vrgl. 4, 36. Die Erfolge ihrer Wirksamkeit sollen nicht wieder rückgängig und vereitelt werden, sondern in den αἰὼν μέλλων hinein beständig und dauerhaft sein. — Das *zweite* ἵνα ist dem ersten *coordinirt*. S. V. 7. 8. Das Fruchtbringen und das Bleiben der Frucht ist die thatsächliche Gebetsgewährung selbst. — ἐν τῷ ὀνόμ. μ.) S. z. 14, 13.

V. 17. Am Schlusse (vrgl. V. 11.) dieses Abschnittes V. 12—16. verweist Jesus noch einmal auf den Hauptpunkt desselben, *die wechselseitige Liebe*. — ταῦτα) ist wie V. 11. *zurückweisend*, nämlich auf das V. 12—16. Enthaltene, so weit es *gebietenden* Inhalts ist. Und *was* darin von Jesu den Jüngern geboten wird, hat den Zweck (ἵνα) u. s. w., wie er ja diese Pflicht gleich an der Spitze des Abschnittes gefordert hatte. Das Uebrige des Abschnittes (V. 14—16.) war beiläufig und nicht direct gebietend.

V. 18 f. In eurer Gemeinschaft *Liebe*; von aussen, seitens der Ungläubigen: *Hass* gegen euch! Trost für euch: γινώσκετε (*Imperat.*), ὅτι ἐμὲ πρῶτον ὑμῶν (1, 15.) μεμίσηκεν. Vrgl. 1. Petr. 4, 12 f. Ein fernerer Trost: Dieser Hass ist der Beweis, dass ihr der Welt nicht mehr angehört; darin hat er seinen Grund. Wie erheben muss euch das! Vrgl. 1. Joh. 3, 13. 4, 5. — Das fünfmal wiederholte κόσμος ist feierlich. — τὸ ἴδιον) „*Suum* dicitur pro *vos*, atque sic notatur *Interesse* mundi", *Beng.*

V. 20. Erinnerung an 13, 16., jedoch eine andere Anwendung als dort voraussetzend, nämlich: Ein Sclave hat kein besseres Loos zu beanspruchen als sein Herr (vrgl. Matth. 10, 24 f.). — *Wenn sie mich verfolgt haben, so werden sie auch euch verfolgen; wenn sie mein Wort befolgt haben, so werden sie auch das eurige befolgen.* Welcher von diesen beiden Fällen im Allgemeinen eintreten werde, überlässt Jesus dem eigenen Urtheile der Jünger, da sie ja aus Erfahrung wussten, wie es ihm ergangen war. Das zweite Glied *ironisch* zu fassen („quasi dicat: non est, quod hoc speretis", *Grot.*, *Lampe*), passt weder zum Ernste des ersten, noch zur Stimmung der ganzen Stelle. *Kuinoel's* Deutung aber: „si — — *observassent*, etiam — — *observaturi essent*", ist grammatisch falsch. Falsch auch *Olsh.* (vrgl. *B. Crus.* u. *Maier*): „wenn *Manche* u. s. w.", was rein eingetragen ist. Haben endlich *Bengel* u. Aeltere (b. *Wolf*) τηρεῖν *belauern* gefasst, so ist diess dem Johann.

Gebrauche von τὸν λόγ. τηρεῖν (8, 51. 14, 23 f. u. oft) ganz entgegen, und auch aus dem allgemeinen Sprachgebrauche (Gen. 3, 15. ist wegen der Zweifelhaftigkeit der Lesart unbrauchbar) nicht zu rechtfertigen.

V. 21. Ἀλλά) Gegensatz des *Trostes* gegen dieses Verfolgen; ταῦτα πάντα π. εἰς ὑμ. aber hat zur Voraussetzung, dass der zweite der V. 20. gesetzten Fälle nicht statt finde. Der *Trost* liegt in διὰ τὸ ὄνομά μου („odio nominis mei", *Erasm.*): *weil mein Name euer Bekenntniss ist.* „Der Name Christi aus eurem Munde wird ihnen eitel Gift und Tod sein", *Luther*. Dieser Gedanke: um des Namens Christi willen leide ich, sollte die Verfolgten erheben (πρὸς τιμὴν μὲν ὑμῖν τοῦτο ποιοῦσιν, *Ammon.*) und erhob sie (Act. 5, 41. al.), und sie rühmten sich dieser Leiden (2. Kor. 12, 10 f. 1. Petr. 4, 12 ff.), welche ihr heiliger Stolz waren (Gal. 6, 17.). Vrgl. Matth. 24, 9. Nach *Anderen* (auch *Lücke* u. *de Wette*) hat ὅτι οὐκ οἴδασι etc. den Nachdruck. Aber so wird das Moment διὰ τὸ ὄνομά μου willkürlich zurückgestellt und entbehrlich gemacht, obgleich in der ganzen folgenden Exposition die Beziehung der Verfolgungen *auf Christum* die vorschlagende und beherrschende Pointe ist (s. bes. V. 25. 26 f.). Daher ist ὅτι οὐκ οἴδασι etc. als dem διὰ τὸ ὄνομά μου untergeordnet, nämlich Aufschluss darüber gebend, zu fassen. Hätten sie die rechte Gotteserkenntniss, so würden sie, weil Gott Christum gesandt hat, auch Christum erkennen, und nicht um seines Namens willen seine Jünger verfolgen.

V. 22—24. *Sündlichkeit* dieses Hasses des Namens Jesu, in Betreff dessen sie unentschuldbar sind, da er zu ihnen *geredet* (V. 22 f.) und vor ihren Augen seine *Messianischen Werke* (Wunder) gethan hat (V. 24.). — ἁμαρτ. οὐκ εἶχον) ihr Hass meines Namens (nicht: „des Göttlichen überhaupt", *Tholuck*, oder: „der Sache Gottes", *de Wette*) wäre dann der Hass gegen einen Menschen, welchem der nothwendige Ausweis dessen, wofür er gehalten sein wollte, die Messianische Legitimation durch seine Predigt, abginge, und somit wäre dieser Hass nichts, was sie mit Sünde behaftet hätte, da sie mich anzuerkennen weder Grund noch Pflicht, beides vielmehr zu meiner Verwerfung hätten. Das Moment des Vordersatzes liegt in ἐλάλ. αὐτοῖς; das ἦλθον gehört zur *Schilderung:* wäre ich nicht aufgetreten und *hätte geredet zu ihnen.* ἁμαρτία aber geht nach dem Zusammenhang auf die im *Hasse* des Namens Jesu liegende Sünde, nicht blos auf den *Unglauben* (*Beng.*, *Luthardt* u. M.), so dass das Selbstverständliche gesagt wäre:

„ohne Jesu Erscheinung und Selbstbezeugung hätten sie die Sünde des Unglaubens nicht.“ — *νῦν δέ*) *so aber*, da ich aufgetreten bin und *zu ihnen geredet habe*. — *πρόφασιν οὐκ ἔχουσι* etc.) In jenem angenommenen Falle hätten sie keine *Sünde;* so aber haben sie keinen *Vorwand* in Betreff ihrer Sünde (mit welcher sie durch ihren Hass behaftet sind); sie können nichts als *Ausflucht* vorschützen. *πρόφασιν ἔχειν*, *Ausflüchte, Ausreden haben*, nur hier im N. T., sehr häufig bei Classikern, Dem. 526. 15. Plat. Pol. 5. p. 469 C. Xen. Cyr. 3, 1, 27. Gegensatz: *ἀφελεῖν πρόφασιν* Dem. 26. 2. 635. 24. Gut *Euth. Zig.: ἀποστερεῖ τοὺς Ἰουδαίους ἁπάσης συγγνώμης ἐθελοκακοῦντας*. — V. 23. Und wie specifisch gross ist diese Sünde! Vrgl. 5, 23. — V. 24. *τὰ ἔργα*) als Correlat von *ἐλάλ*. V. 22. nachdrücklich an der Spitze. — *οὐδεὶς ἄλλος*) nämlich ihrer Natur und Erscheinung nach *göttliche* Werke, 5, 36. 9, 3 f. 10, 37. 14, 10. al. — *νῦν δὲ καὶ ἑωράκασι* etc.) Beachte, wie sich die *Grösse* der Versündigung auch in der *häufenden Form* des Ausdrucks darstellt: *sie haben wie gesehen so gehasst wie mich so meinen Vater*. Nicht blos *μεμισ.*, sondern auch schon *ἑωράκ.* hängt mit *καὶ ἐμὲ* etc. zusammen; *in den Wundern* haben sie Christum (10, 25.) und den Vater (14, 10.) gesehen.

V. 25. Doch dieser Hass gegen mich steht im Zusammenhange mit dem göttlichen Verhängniss, nach welchem durch denselben das Schriftwort in Erfüllung gehen muss: *sie haben mich grundlos gehasst*. Die Stelle ist Ps. 69, 4. oder 35, 19., wo der theokratisch Leidende (David?) Typus des Messias ist. — *ἀλλ'*) sc. *μεμισήκασίν με*, als der Grundgedanke des Vorigen. — *δωρεάν*) חִנָּם, *immerito*, nach den LXX., aber gegen die griechische Bedeutung (*gratis*). Vrgl. 1. Sam. 19, 5. Ps. 34, 7. (wo Symm. *ἀναιτίως* hat), Sir. 20, 21. 29, 6 f. — Die *Ironie*, welche *de Wette* in *ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν* findet: „sie befolgen treulich, was in ihrem Gesetze steht“, ist irrig angenommen, da *ἵνα πληρ.* die gangbare Formel von Erfüllung von *Weissagungen* ist, und da *νόμος* hier wie 10, 34. im weitern Sinne steht, *αὐτῶν* aber wie *τῷ ὑμετέρῳ* 8, 17. zu fassen ist (s. z. d. St.), vrgl. *ὑμῶν* 10, 34. Gut *Beng.: „in lege eorum*, quam assidue terunt et jactant.“

V. 26 f. Diesem Hasse der Welt gegenüber — die ermuthigende Verweisung der Jünger auf das *Zeugniss*, welches der *Paraklet* und auch *sie selbst* von ihm ablegen werden. Der *Paraklet* sollte von Christo Zeugniss geben

durch die Jünger, indem er aus ihnen redete (Matth. 10, 20. Mark. 13, 11.). Aber das Zeugniss der Jünger von Christo war zugleich auch *ihr eigenes*, da es ihre eigenen von Anfang an bei Christo gemachten Erfahrungen aussprach. Beides war, sofern sie, von dem göttlichen πνεῦμα erfüllt und erleuchtet, dessen Belehrungen (14, 26.) und was sie selbst von Jesu gehört und gesehen, also *Beides* ἐν πνεύματι redeten, *Ein* Zeugniss, ist aber nach seinen beiden wirklichen Factoren (vrgl. Act. 1, 8. Rom. 8, 16. 9, 1.) wie Act. 5, 32. vrgl. auch 15, 28. auseinander gehalten. — ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμ. παρὰ τοῦ πατρ.) wie? s. 14, 16. Wie ἐγώ mit der Emphase der Auctorität gesetzt ist, so hat auch die Näherbestimmung: τὸ πνεῦμα τ. ἀληθ. (s. z. 14, 17.), ὃ παρὰ τ. πατρ. ἐκπορ., das pragmatische Gewicht, die *Wahrheit* und *Geltung* dieses Geisteszeugnisses fühlen zu lassen. Vrgl. *Chrys.* Das ἐκπορ. aber geht nicht auf das immanente Subsistenzverhältniss (*actus hypostaticus*), sondern dem Zusammenhange gemäss auf das wirksame Mitgetheiltwerden nach aussen *). „Itaque hujusmodi testimonia nec a Graecis (gegen das *filioque*) nec contra Graecos — — satis apposite sunt citata“, *Beza*. Den dogmatischen Gebrauch im Interesse der Griechischen Kirche s. b. *Theodor. Mopsv.* in d. Cat. Neuerlich hat bes. *Hilgenf.* wieder die hypostatische Beziehung, und zwar im Sinne gnostischer Emanation, urgirt. — ἐκεῖνος) der Christum hassenden Welt entgegengesetzt. — περὶ ἐμοῦ) von meiner Person, meinem Werke u. s. w. — καὶ ὑμεῖς δέ) *auch ihr aber* (anderseits). S. *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 1, 3. *Hartung* Partikell. p. 181 f. — μαρτυρεῖτε etc.) *ihr zeuget* (alsdann), *da ihr seit Anfang* (meiner Messian. Thätigkeit) *bei mir seid* (mithin erfahrungsmässig zeugen *könnet*). ἐστέ bezeichnet das von Anbeginn her noch jetzt Fortdauernde. Vrgl. 1. Joh. 3, 8. μαρτυρ. als *Imperat.* genommen, stände das Geheiss zu abgerissen da; grade bei seiner Wichtigkeit müsste man eine nähere Entwicklung erwarten, welche aber nicht vermisst wird, wenn die Worte nur ein Stück der Zeugniss-*Verheissung* sind (gegen *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 15.).

---

*) Der Geist *geht aus*, indem er *gesandt wird*. 14, 16. 26. Gal. 4, 6.

Kap. XVI.

V. 3. Nach ποιήσ. hat *Elz.* ὑμῖν, gegen entscheidende Zeugen. — V. 4. ἡ ὥρα) *Lachm.:* ἡ ὥρα αὐτῶν, nach A. B. Syr.; auch L. Minusk. Vulg. It. Arr. Cypr. Aug., welche aber das nachherige αὐτῶν weglassen. Diess verräth eine schon alte Verschiedenheit der Stellung des nur einmal ursprünglichen αὐτῶν, welches, *vor* μνημον. gesetzt, leicht zu ὥρα gezogen und dann auch wieder *nach* μνημον. hergestellt wurde. D. hat gar *kein* αὐτῶν, was sich aus der ursprünglichen Stellung *nach* μνημον. erklärt, in welcher es überflüssig erschien. — V. 7. ἐὰν γὰρ ἐγώ) ἐγώ, welches *Elz.*, *Tisch.* weglassen, hat wichtige Zeugen gegen (B. D. L.) und für sich (A. E. G. H. K. M. U. Δ.). Es ward aber, weil entbehrlich und auch im Gegensatze nicht stehend, leichter übergangen als zugesetzt. — V. 13. εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν) *Lachm.:* εἰς τὴν ἀλήθ. πᾶσαν (A. B. Or. Eus.); *Tisch.:* ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ (D. L. Minusk. Verss.). Die *Lachm.* Lesart hat stärkere Beglaubigung und wird hinsichtlich der Wortstellung von der Lesart *Tisch.* unterstützt, welche letztere durch Reminiscenz der Structur von ὁδηγ. mit ἐν bei den LXX. (Ps. 86, 10. 119, 35. al.) entstanden sein kann. — V. 15. λαμβάνει) *Elz.:* λήψεται, gegen überwieg. Zeugen; aus V. 14. — V. 16. οὐ) B. D. L. Minusk. Verss. (auch Vulg. It.) Or. al.: οὐκέτι. Empfohlen von *Griesb.*, aufgen. von *Lachm.* Interpretament nach V. 10. u. 14, 19. — ὅτι ὑπάγω πρὸς τ. πατ.) fehlt bei B. D. L. Copt. Sahid. Cant. Ver. Verc. Corb. Eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Zusatz aus V. 17., woher auch ἐγώ bei *Elz.* nach ὅτι, — welches ἐγώ aber in V. 17. mit *Lachm.* nach A. B. L. M. Minusk. Verss. zu tilgen ist. — V. 19. Nach ἔγνω haben *Elz.*, *Lachm.* οὖν, nach A. B. Es fehlt bei D. L. Minusk. Verss. Or. Andere Zeugen haben δέ. Verbindungszusatz. — V. 20. Das zweite δέ hat *Lachm.* nach B. D. 1. It. Copt. Syr. hier. Cypr. mit Recht getilgt. Es ward in mechanischer Wiederholung des Gegensatzes (vrgl. *Rinck* Lucubr. crit. p. 350.) zugefügt. — V. 22. Die Stellung νῦν μὲν λύπην (*Lachm.*) ist durch B. C.* D. L. M. Y. Minusk. Verss. überwiegend testirt. — Statt ἔχετε hat *Lachm.* ἕξετε, nach A. D. L. Minusk. Verss. Vätern. Richtig; das Praes. ward nach ἔχει V. 21. mechanisch eingebracht. — αἴρει) *Lachm.:* ἀρεῖ, nach B. D. Vulg. Codd. It. Cypr. Hil. Interpretament. — V. 23. ὅτι ὅσα ἄν) Viele Varianten. Als ursprünglich erscheint die Lesart in A. ὅ τι ἄν (so *Lachm.* am Rande), bei welcher man durch das vorangehende λέγω ὑμῖν verführt wurde, *OTI* (anders als 14, 13.) recitativ zu nehmen, was dann zu den

Lesarten ἄν τι (so *Lachm.* u. *Tisch.*), ἐάν τι, ὅσα ἄν leitete, wobei das nun überflüssig gewordene ὅτι in Handschriften unterging (C. D.* Or., *Tisch.; Lachm.* in Klammern). — ἐν τῷ ὀνόμ. μου) wird von *Tisch.* hinter δώσει ὑμῖν gesetzt, nauh B. C.* L. X. Y. Δ. Sahid. Or. Cyr. Richtig; die gewöhnliche Stellung ist nach 14, 13. geordnet, und schien von V. 24. gefordert. — V. 25. Vor ἔρχεται haben *Elz.* u. *Lachm.* (dieser in Klammern) ἀλλ', gegen erhebliche Zeugen. Verbindungszusatz. — Statt ἀναγγελῶ ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* auf entscheidende Zeugen ἀπαγγελῶ aufzunehmen. Jenes floss aus V. 13. 14. 15. — V. 27. θεοῦ) B. C.* D. L. X. Verss. Cyr. Did.: πατρός. Glossematische Näherbestimmung (Verss. haben: *a deo patre*); aber von *Tisch.* recipirt. — V. 28. παρά) *Lachm.* u. *Tisch.:* ἐκ, welches durch B. C. L. X. Copt. Hil. genugsam bezeugt ist (bei D. fehlt ἐξῆλθον — πατρός) und nach dem unmittelbar Vorhergehenden durch παρά verdrängt wurde. — V. 29. παῤῥησ.) *Lachm.* u. *Tisch.:* ἐν παῤῥησ., nach B. C. D. Richtig; ἐν ging, weil überflüssig, nach νῦν um so leichter verloren. — V. 32. νῦν) ist nach entscheidenden Zeugen mit *Lachm.* u. *Tisch.* zu tilgen. — V. 33. ἕχετε) *Elz.*, *Lachm.:* ἕξετε, nach B. D. It. Hil. Cypr. Richtig; das Praes. ist mechanische Conformation nach dem vorherigen ἕχητε. Vrgl. zu V. 22.

V. 1. Ταῦτα λελάλ. ὑμῖν) Wie derselbe Ausdruck 15, 11. auf den vorherigen Abschnitt V. 1—10., und sodann ταῦτα ἐντέλλομαι ὑμῖν V. 17. auf V. 11—16. zurückgewiesen, so geht hier ταῦτα λελ. ὑμ. auf 15, 18—27., so dass der wesentliche Inhalt dieses Abschnittes gemeint ist, nämlich *das vom Hasse der Welt Gesagte.* — ἵνα μὴ σκανδαλ.) Vrgl. Matth. 13, 21. Vorbereitet und gerüstet durch Christi Mittheilungen, sollten sie nun dem Welthasse eine desto grössere Wachsamkeit und Treue des Glaubens entgegensetzen.

V. 2 f. Von dem ταῦτα V. 1. nun einige specielle concrete Erscheinungen, die sie erfahren würden. — ἀποσυναγ.) S. z. 9, 22. — ἀλλ') *at*, führt den Gegensatz einer viel *schwerern* Zeit ein, welche nachher noch eintrete. Vrgl. 2. Kor. 1, 9. 7, 11. — ἵνα) *Was* in der ὥρα geschehen werde, ist als *Zweck ihres Kommens* gedacht: Es kommt eine Stunde, damit u. s. w. Vrgl. z. 12, 23. — πᾶς ὁ ἀποκτ. etc.) damit *Jeder, welcher euch getödtet haben wird, meine, einen Opfer-Cultus Gott darzubringen* (nämlich durch euer vergossenes Blut). Zu λατρεία, *Cultus*

(Plat. Apol. p. 23. C. Phaedr. p. 244. E. Rom. 9, 4.), hier durch das von Opfern sollenne *προςφέρειν* (s. *Schleusn.* Thes. IV. p. 504.) in der speciellen Beziehung des *Opfer-*Gottesdienstes, vrgl. Rom. 12, 1. Hebr. 9, 6. Bekannt ist der Satz des Jüdischen Fanatismus: „Omnis effundens sanguinem improborum, aequalis est illi, qui sacrificium facit“, *Bammidbar Rabba* f. 329. 1. — Zu V. 3. vrgl. 15, 21. An diese traurige *Quelle* solches Verhaltens, deren Unentschuldbarkeit er aber bereits entschieden in's Licht gesetzt (15, 22 ff.), erinnert Jesus nochmals mit Wehmuth und Mitleid.

V. 4. *Ἀλλά*) *at*, ist *abbrechend* (*Hartung* Partikell. II. p. 35.). Jesus will nicht weiter in's Einzelne eingehen, und kehrt zu dem Gedanken V. 1. zurück. Die Erklärung: „obgleich es nicht anders zu erwarten ist, habe ich es euch doch vorhergesagt“ (*Lücke, de Wette, Tholuck*), ist um so weniger textmässig, da *ταῦτα λελάλ.* eben schon, und zwar gegen eine derartige gegensätzliche Beziehung, gesagt war. — *αὐτῶν, ὅτι ἐγὼ εἶπ. ὑμ.*) Attraction. S. *Winer* p. 551 f. — *ἐγώ*) mit besonderem Nachdruck: *ich*, die Person, welcher euer Glaube gilt. Vrgl. V. 1. *ἵνα μὴ σκανδαλ.* — *ἐξ ἀρχῆς*) 15, 27. Die Frage, wie diese Behauptung Jesu mit den bei den Synoptikern schon seit der Bergpredigt sich findenden Verkündigungen leidensvoller Schicksale (Matth. 5, 10 ff. Luk. 6, 22 ff. Matth. 10, 16 ff. Luk. 12, 4 ff. Matth. 21, 12 ff. 24, 9.) sich vereinigen lasse, löst sich nicht dadurch, dass man sagt, hier werden *φοβερώτερα ἐκείνων* (*Euth. Zig.* vrgl. auch *Chrys.*) verkündigt (s. dagegen Matth. 10, 16—18. 28.), oder Christus habe früher *minus aperte et parcius* gesprochen (*Beng.* vrgl. *Grot.*), jetzt aber dabei *verweilt* (*Tholuck*), oder er habe jetzt die *Ursache* des Hasses näher angegeben (*Lampe*), oder als *Abschiedswort* sei sein jetziges ein neues (*Luthardt*), sondern die Differenz ist anzuerkennen, aber daraus zu erklären, dass bei den Synoptikern allgemeinere und unbestimmtere Andeutungen der frühern Zeit in der bestimmtern und ausgeprägten Gestalt späterer Aussprücke erscheinen. Prolepsis der synoptischen Tradition. — *ὅτι μεθ' ὑμῶν ἤμην*) Es wäre unnöthig gewesen, da erst nach meinem Weggang euere Verfolgung (bis dahin traf *ihn* der Welthass) anheben soll. „Weil ihr mich bei euch habt, müssen sie euch wohl mit Frieden lassen, und können euch nichts thun, *sie müssen mir's zuvor gethan haben,* nun aber wird es angehen“ u. s. w., *Luther*.

V. 5 f. *Jetzt aber* ist dieses mein *μεθ' ὑμῶν εἶναι* vor-

über! *jetzt gehe ich hinweg zu dem, der mich gesandt hat, und* in welche Stimmung seid ihr bei diesem meinem bevorstehenden Weggang versetzt! *Keiner von euch fragt mich: wohin gehest du hinweg? sondern weil ich dieses* (nämlich dass euch nach meinem Weggange solche Leiden treffen werden) *zu euch geredet habe* (was ich euch nun nicht länger verschweigen konnte), *hat die Traurigkeit euer Herz erfüllt*, so dass ihr vor Betrübniss ganz stumm und für euer höheres, über jene Leiden hinausgehendes Interesse stumpf geworden seid. Nach *de Wette* u. *Lücke* ist eine *Ungenauigkeit in der ganzen Darstellung* anzunehmen, welche darin liege, dass V. 6. nicht vor καὶ οὐδεὶς steht. Aber die Unrichtigkeit dieser an sich schon unnöthigen Annahme beruht darin, dass man den ersten Satz von V. 5. ergänzt: „Jetzt aber beim Abschiede konnte ich es nicht verschweigen", womit dem sechsten Verse vorgegriffen wird. Nach *Kuinoel* u. *Olsh.* ist hinter πέμψ. με ein Punkt zu setzen und eine *Pause* anzunehmen, in welcher Jesus vergebens auf eine Frage gewartet, so dass er nachher *fragend* fortgefahren habe: „Nullusne vestrum me amplius interrogat, quo abiturus sim?" Aber die Annahme von Pausen (Andere, auch *de Wette*, pausiren nach V. 5.) ist, wo die Correlation der Conjunctionen so genau fortschreitend ist, unbefugt. — Dass Jesus bereits 13, 36. von Petrus gefragt worden war ποῦ ὑπάγεις (vrgl. die Frage des Thomas 14, 5.), steht nicht in Widerspruch mit u. St., sondern Jesus tadelt eben den Grad der Betrübniss, welchen sie *jetzt* erreicht hatten, wo *Keiner* unter ihnen das *Ziel des Scheidenden* in's Auge fasste. Aber deshalb ist nicht mit *Kuinoel* ἐρωτᾶν *quaerendo insistere* zu nehmen, noch mit *Tholuck* hineinzulegen: Jesus ermuntere sie, sich in diesen Gedanken zu versenken. Verfehlte Versuche bei *Euth. Zig.*, welche *Maldon.* billigt. — ἡ λύπη) schlechthin, in abstracto: *die Traurigkeit.*

V. 7. *Gleichwohl* wie solltet ihr euch über diese λύπη erheben! Durch meinen Weggang wird euch der Paraklet als Beistand gegen die hassende Welt vermittelt werden. — ἐγώ) im Bewusstsein der persönlichen Auctorität. — ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω) ἐγώ dem Paraklet gegenüber, der an seine Stelle treten soll: *ich für meine Person.* Mit ἵνα aber kann nicht einfach gedacht sein, *was* zuträglich sei (diess würde durch den Infinit. ausgedrückt sein 18, 14. Matth. 19, 10. 2. Kor. 12, 1.), sondern die Vorstellung ist: *für welchen Zweck* Zuträglichkeit vorhanden sei (vrgl. z. 11, 50. Matth. 5, 29. 18, 6.), nämlich: *damit Er hinweg-*

komme, wovon dann das weiter zu Erwartende, die Sendung des Paraklet, bedingt sein wird. Ueber den Zusammenhang dieser Bedingtheit s. z. 7, 39.

V. 8. Die dreifache Wirksamkeit des Paraklet gegen die Ungläubigen. *So* wird er gegen den *κόσμος* euer *Beistand* sein! — *ἐλέγξει*) *überführen*, nämlich durch sein Zeugniss von mir 15, 26. Diese *ἔλεγξις*, deren Träger die Apostel in ihrem Amte sein sollten, ist die den Betreffenden züchtigende Thätigkeit, welche das Unrechte ihm aufdeckt und zu Schanden macht (3, 20. 8, 9. 46. 1. Kor. 14, 24. Matth. 18, 15. Luk. 3, 19. al.), und ihr Erfolg kann bei den verschiedenen Subjecten entweder Bekehrung (1. Kor. 14, 24.) oder Verstockung und Verdammung sein (Act. 24, 25. Rom. 11, 7 ff.). Nur letztere Seite aufzufassen (*de Wette, Brückn.* nach den Vätern), wird nicht durch *περὶ κρίσεως* gerechtfertigt, da die *κρίσις* nicht von dem *κόσμος*, sondern vom Teufel gemeint ist, und steht der Johanneischen Anschauung von der Rettung der Welt durch Christum entgegen; die ungläubige (V. 9.) Welt soll der *Sünde* des Unglaubens geziehen werden, was dem, der nicht verstockt ist, der Weg zum Glauben, und somit zur Ausscheidung aus der Welt ist. — *περὶ ἁμαρτίας* etc.) der gegenständliche Inhalt der *ἔλεγξις* in drei Momente (Themata) aus einander gelegt.

V. 9. Das erste Moment: *in Bezug auf Sünde*. Diess wird näher bestimmt: *so fern sie nämlich* (*ὅτι* gleich *εἰς ἐκεῖνο ὅτι* 2, 18. 9, 17. 11, 51.) *nicht glauben an mich*, — was er ihnen *als Sünde* aufdecken und zum Bewusstsein bringen wird; *ὅτι ἁμαρτάνουσι μὴ πιστεύοντες ἔτι*, *Euth. Zig.* Nach *Calvin*. (vrgl. schon *Apollinar*. u. *Ammon*.) fasst *de Wette* (u. *Brückn.*) nicht von der Sünde, welche der *Unglaube ist*, sondern von der *Sünde überhaupt*, vom Zustande unter dem Zorne Gottes, in welchem begriffen die Welt, gegenüber der durch die Kraft der Wahrheit siegenden, immer mehr wachsenden Masse der Gläubigen, erscheine, *weil sie nicht glaube*, da der Glaube das Band der sündigen Welt mit Gott sei. Allein bei dieser Fassung käme keine *ἔλεγξις* heraus, sondern blos eine factische *φανέρωσις*. Vrgl. zu dieser *ἔλεγξις* der Welt, und zwar nach ihrer bekehrenden Kraft, 1. Kor. 14, 24 f.

V. 10. Das zweite Moment: *in Bezug auf Rechtbeschaffenheit*, also das Gegentheil von *ἁμαρτία*. Wie *deren* Subject die *Welt selbst* ist, deren *ἔλεγξις* beschrieben wird, so ist das Subject von *δικαιοσύνη Christus;* daher die nähere Bestimmung: *sofern ich nämlich zu meinem Vater*

gehe und ihr mich nicht mehr sehet; δικαίου γὰρ γνώρισμα τὸ πορεύεσθαι πρὸς τὸν θεὸν κ. συνεῖναι αὐτῷ, Euth. Zig. δικαιοσύνη, da es hiernach vermöge des Contextes nothwendig Eigenschaft *Christi* ist, bezeichnet dessen *Schuldlosigkeit und sittliche Gerechtigkeit* *). Die Ungläubigen hielten ihn für einen ἁμαρτωλός (vrgl. 9, 24.), und tödteten ihn als solchen (18, 30.); er war aber der δίκαιος (1. Joh. 2, 1. 29. 3, 7. vrgl. Act. 3, 14. 7, 52. 1. Petr. 3, 18.), und ward als solcher durch das Zeugniss des Paraklet, vermöge dessen die Apostel die Erhebung Christi zum Vater (vrgl. Act. 2, 33 ff.) predigten, dargethan, und somit die Welt περὶ δικαιοσύνης überführt. So im Wesentlichen *Chrys.* u. seine Nachfolger, *Beza, Maldon., Beng., Morus, Tittm.* u. M. auch *Lücke, Tholuck, Klee, Olsh., de Wette, B. Crus., Maier.* Da nach Analogie der übrigen Momente *Christus* das Subject der δικαιοσύνη sein muss, so ist schon aus diesem Grunde nicht allein die Fassung von *Grot.* von der ausgleichenden *Gerechtigkeit Gottes*, und die der Socinianer u. *Kuinoel's: quod jus et fas est* (Matth. 3, 15.), sondern auch die von *Augustin., Calvin, Erasm., Luther* **), *Melanth., Calov., Jansen, Lampe, Storr* u. M. abzuweisen, es sei die *Gerechtigkeit des Menschen durch den Glauben* im Paulinischen Sinne gemeint, welche auch *de Wette* (mit der Modification, dass von ihrer siegreichen Macht in der Welt die Rede sei) unpassend mit einmischt. Die Modification, welche *Luthardt* der Fassung *Augustin's* u. s. w. giebt, die Stelle besage zwar nicht, dass Christus durch seinen Hingang Gerechtigkeit *erworben*, sondern dass er Gerechtigkeit, weil Glauben an sich als Unsichtbaren, *ermöglicht* habe, hat ebenfalls wider sich, dass nicht Christus das Subject wäre, dem δικαιοσύνη zukomme, und enthält überdiess eine zu künstliche Reflexion, welche auch nicht zutreffend ist, da der Glaube an Christum nicht durch Unsichtbarkeit desselben bedingt sein kann, wenngleich der Glaube trotz der Unsichtbarkeit Christi statt finden muss (20, 29.). Der Gedanke ist vielmehr: „Dass ich zum Vater gehe und ich dann euren Augen entrückt sein werde, wird dem Geiste bei seiner ἔλεγξις

*) Höchst Verschiedenartiges vermischt *Lange* L. J. II. p. 1385 f. und beschuldigt obige Fassung, dass sie „den einfach grandiosen Sinn verengere“ u. s. w.

**) „denn die Christen sollen keine andere Gerechtigkeit wissen, damit sie für Gott bestehen — —, denn diesen Gang Christi zum Vater, welcher ist nichts Anders, denn dass er unsere Sünde auf seinen Hals genommen“ u. s. w.

der Welt zum Beweisgrund dafür dienen, dass ich δίκαιος bin." Dabei ist der Ausdruck κ. οὐκέτι θεωρεῖτέ με, als Bezeichnung der Versetzung in die unsichtbare Welt, ein Ausdruck der liebevollen *Theilnahme* Jesu an dem nahen *Trennungsschmerz der Jünger*, denen dieser Schmerz für den höhern Zweck jener ἔλεγξις der Welt nicht erspart werden konnte. Unrichtig *de Wette*: man erwarte eher: κ. ὑμεῖς θεωρεῖτέ με.

V. 11. Ueberführt der Paraklet durch sein Zeugniss die Welt von ihrer Sünde und von Christi Rechtbeschaffenheit, so kann auch die *dritte* ἔλεγξις nicht fehlen, welche sich auf *den* beziehen muss, welcher die ungläubige Welt beherrscht und der Urfeind Christi und seines Reiches ist, auf den *Teufel*. Der ist *gerichtet*, d. i. *factisch verurtheilt* dadurch, dass Christus sein Welterlösungswerk vollbracht hat, wodurch eben jeder, welcher gläubig wird, dem Regimente des Teufels entzogen ist, so dass dessen Sache in und mit der Vollziehung des Erlösungswerkes objectiv *verloren* dasteht. Vrgl. z. 12, 30 f.

Anmerk.: Die drei Näherbestimmungen mit ὅτι (V. 9. 10. 11.) drücken die Verhältnisse vom Standpunkte der *Gegenwart des Sprechenden* aus. Daher V. 9. das *Praes.* πιστεύουσιν (welches man schon sehr früh — so auch *Vulg.* — in ἐπίστευσαν umsetzte); daher auch V. 10. das *Praes.* ὑπάγω und die *zweite Person* θεωρεῖτε, weil Jesus zu den *Jüngern* spricht und eben sein Scheiden von *ihnen* sein Gemüth erfüllt, welche lebendige Unmittelbarkeit *de Wette* mit Unrecht als auffallende Unzweckmässigkeit beurtheilt; daher endlich V. 11. das *Perf.* κέκριται, weil sich Jesus am Ende seines Werks, und somit die Verurtheilung Satans schon als vollendet und fertig sieht.

V. 12. Jesus bricht ab, und giebt den Grund an. — πολλά) Vieles, was zum Ganzen der göttlichen ἀλήθεια gehört (V. 13.). Dass er nur *weitere Entwickelungen* (*Lücke, de Wette* u. Aeltere) meine, ist nicht aus 15, 15. zu folgern (s. z. d. St.). Aber die Lehrstücke selbst, die zu den πολλοῖς gehören können, obwohl sie im Allgemeinen in den Briefen und Reden der Apostel zu suchen sind, sind gleichwohl nicht näher zu bestimmen (willkürliche Angaben bei den älteren Auslegern, z. B. *Corn. a Lap.*: „de fidei mysteriis, de gentium conversione, de ecclesiarum fundatione et gubernatione, de sacerdotibus et episcopis, totoque ordine hierarchico instituendo etc."), weil wir die Belehrungen Jesu an seine Jünger nicht vollständig kennen.

Da wir aber auch dem mündlichen Unterricht der *Apostel* nicht als vollständig in ihren Briefen (zumal da unzweifelhaft einigeBriefe verloren sind) niedergelegt nachweisen können, so kann die *Tradition* an und für sich (*in thesi*) nicht verworfen werden, wenngleich in concreto ihre Ursprünglichkeit nie erwiesen werden kann, und sie also ohne normative Geltung bleiben muss. Vrgl. z. 1. Kor. 11, 34. Im Gegensatz gegen die Tradition beschränkte *Luther* πολλά ganz contextwidrig auf die zu erduldenden *Leiden*. — ἔχω) ich habe vorräthig, in Bereitschaft. — βαστάζειν) Was für die Fassungskraft zu *schwer* ist, kann sie nicht *tragen*. Vrgl. *Kypke* I. p. 404 f.

V. 13. Τὸ πν. τ. ἀλ.) S. z. 14, 17. — ὁδηγ. ὑμ. εἰς τ. ἀλ. πᾶσαν) *so wird er euch Wegführer sein in die ganze Wahrheit.* Vrgl. V. 23. πᾶσαν nach dieser Stellung hinter τ. ἀλ. (s. d. krit. Anm.) gehört nicht zum Verbo, so dass es die *völlige Einführung* ausdrücke (*Lücke*), sondern ist wie 5, 22. Vrgl. Plat. Theaet. p. 147. E. τὸν ἀριθμὸν πάντα δίχα διελάβομεν. — οὐ γὰρ etc.) Grund aus dem Ursprunge und Umfange seiner Mittheilungen. — ἀφ' ἑαυτοῦ) αὐτοκέλευστος, ἀνήκοος, *Nonn.* Diese negative Bestimmung ist zwar die Verneinung von etwas Gedachtem, welches gar nicht statt finden *kann* („spiritus enim, qui a semet ipso loquitur, non spiritus veritatis, sed spiritus est mendacii", *Rupert.*), dient aber zur vollständigen Darstellung der Einheit des Lehrens des Geistes mit dem des Herrn *). Vrgl. 5, 19. ὅσα ἂν ἀκούσῃ) *alles, was er irgend gehört haben wird* von Gott, so dass er euch nichts von dem göttlich von ihm Vernommenen vorenthalten wird. Der Geist vernimmt aber von Gott; denn er ist bei Gott und geht von ihm aus 15, 26. Dass ἀκούσῃ das Hören von *Gott*, nicht von *Christo* (*Olsh.*, *Kling.*, *B. Crus.*; *Luthardt*: von Beiden), anzeigt, ist schon wegen des *absoluten* ἀκούσῃ anzunehmen, und durch V. 15. gewiss. Ueber das ἀκούειν selbst vrgl. *Luther*: „der Glaube muss allhie über alle Creaturen hinfahren und nicht haften mit Gedanken an leiblichem Predigen zu hören, sondern ein *wesentlich* Predigen, Wort und Hören fassen." — τὰ ἐρχόμενα) so dass ihr durch die ἀποκάλυψις des

*) „Also setzet er dem heil. Geist selbst ein Ziel und Maass seiner Predigt, dass er nichts Neues noch Anders soll predigen, denn was Christus und sein Wort ist, auf dass wir ein gewiss Wahrzeichen u. Prüfstein haben, die falschen Geister zu urtheilen", *Luther.*

Geistes auch das *Zukünftige* (ἁ δ' ἐρχομένα μοῖρα, Soph. Trach. 846.), dessen Erkenntniss zur ganzen ἀλήθεια gehört (insonders die eschatologischen Entwickelungen), erfahren werdet. Uebrigens gehört auch τὰ ἐρχόμενα zu dem mit ὅσα ἂν ἀκούσῃ Bezeichneten, und verhält sich dazu wie Species zum Genus, so dass καί vom Generellen noch etwas Besonderes *hervorhebt*.

V. 14 f. Für *mich*, zu *meiner* Verherrlichung (ἐμέ mit Nachdruck) wird der Paraklet wirken, zur Förderung *meiner* δόξα bei den Menschen, da er nichts Anderes, als was *mein* ist, euch verkünden wird, *meine* Wahrheit, deren Inhaber und Verfüger *ich* bin. Mit Recht bezeichne ich die *göttliche* Wahrheit, die er verkünden wird, als *mein* Eigenthum, da Alles was der *Vater* hat (an Schätzen der himmlischen Wahrheit), *mir* gehört, als dem damit wesentlich betrauten Organe des Vaters. Vrgl. Kol. 2, 3. 9. — λαμβάνει) als *ständiges* Verhältniss gedacht.

V. 16. *Bald*, nach *kurzer* Trennung, wird diese Ankunft des Paraklet, und in ihr unsere geistige Wiedervereinigung, eintreten. Vrgl. 14, 19. — κ. ὄψεσθέ με) wie 14, 18. 19. nicht auf die *Auferstehung*, noch auf die *Parusie* *) zu beziehen, sondern auf das *geistige* Schauen Christi in der Wirksamkeit des Paraklet, die sie erfahren. S. z. 14, 18. — Wäre ὅτι ὑπάγω πρὸς τ. πατ. ächt (aber s. d. krit. Anm.), so würde es die Verheissung ὄψεσθέ με begründen, da von dem Hingange zum Vater das hier gemeinte Wiedersehen *bedingt* ist (V. 7.).

V. 17 f. Einige der Jünger äussern gegen einander, wie räthselhaft ihnen diese Rede V. 16. sei. Sie bezeichnen demnach (V. 18.) das μικρόν als die Pointe der Unverständlichkeit. — καὶ ὅτι ὑπάγω πρ. τ. πατ.) ὅτι ist recitativ. Da die Worte in V. 16. unächt sind, so ist anzunehmen, dass die Jünger das, was Jesus V. 10. gesprochen hat, mit diesen Räthselworten V. 16. in Verbindung setzen, und den *dort* beim Nichtmehrsehen geäusserten Punkt: ὑπάγω πρ. τ. πατ. *hier* mit hinzunehmen, um Erläuterung darüber zu empfangen, wohl fühlend, dass diese Erläuterung nothwendig zur Aufhellung des vorliegenden dunkeln

---

*) Das dieser Fassung entschieden widerstrebende πάλιν μικρόν bestimmt *Luthardt* zu der Annahme, die Wiederkunft Christi werde hier den Jüngern so verheissen, dass sie in der vorübergehenden Wiederkehr des *Auferstandenen* ein Unterpfand der zukünftigen *Parusie* sehen sollten. Aber davon sagt Jesus weder hier noch im Folgenden etwas.

Wortes dienen müsse. — Die Vermuthung *Rinck's* in d. Lucubr. crit. p. 349., dass ursprünglich die Worte der Jünger V. 17. 18. nur gelautet hätten: *τί ἐστι τοῦτο, ὃ λέγει ἡμῖν, τὸ μικρόν; οὐκ οἴδαμεν τί λαλεῖ*, ist durchaus ohne genügenden kritischen Halt.

V. 19. Jesus merkt, was sie fragen wollen (vrgl. 6, 61.), und nimmt ihnen (herzenskundig) das Fragen ab, *den* Punkt aber, welchen sie aus seiner frühern Rede mit hereingebracht hatten (*ὑπάγω πρ. τ. π.*), hinweglassend.

V. 20—22. Er giebt keine Exposition des Sinnes, sondern schildert den *Wechsel von Schmerz und Freude*, welchen das Nichtsehen u. Wiedersehen mit sich führen werde. So konnten sie mit der rechten *Fassung* u. *Hoffnung* der nahen Entwickelung entgegengehen. — *κλαύσετε κ. θρηνήσ. ὑμεῖς*) *ὑμεῖς* mit besonderem Nachdrucke an's Ende und unmittelbar vor *ὁ δὲ κόσμ.* gesetzt. Das Weinen und Wehklagen der Jünger über den Tod Jesu (nicht: „um die dem Tode preisgegebene Gemeinde Christi", *Luthardt*) wird durch den Contrast der Freude der Welt noch tragischer. — *εἰς χαρὰν γενήσεται*) *wird zur Freude werden*, nämlich beim Eintreten jenes *ὄψεσθέ με*. — V. 21. *ἡ γυνή*) *das Weib*, welches ich nämlich hier als Beispiel setze. S. *Bernhardy* p. 315. — *ὅταν τίκτῃ*) *wenn sie zu gebären im Begriffe ist.* — *ἡ ὥρα αὐτῆς*) ihre Drangsalsstunde. Vrgl. nachher *τῆς θλίψεως*, welches die Bedrängniss während des Geburtshergangs bezeichnet. — *ἄνθρωπος*) *ein Mensch.* Darin liegt ein *Selbstgefühl* der Mutterfreude. — *εἰς τὸν κόσμ.*) geboren und somit gekommen *in die Welt* (1, 9. 18, 37.). Einer Berufung auf das Rabbinische בוֹא בְּעוֹלָם bedarf es nicht. — Das Bild des *gebärenden Weibes* zur Darstellung des Schmerzes, der zur Freude ausschlägt, ist auch im A. T. gangbar (Jes. 21, 3. 26, 17. 37, 3. 66, 7. Hos. 13, 13. al.). Die Bedeutung an u. St. giebt Jesus selbst V. 22. bestimmt und klar, und darüber hinaus ist nicht auszulegen. Viel willkürliche Deuterei bei *Chrys.*, *Apollinar.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Rupert.* u. M. auch *Olsh.*, nach welchem der *Tod Christi* als *schmerzvoller Geburtsact der Menschheit* erscheinen soll, aus dem der Gottmensch zur ewigen Freude des Ganzen verherrlicht hervorgehe, und selbst bei *de Wette:* der lebendige Christus sei subjectiv ein Kind der geistigen Productivität der Jünger. Da nicht von der *Parusie* die Rede ist und die *ὑμεῖς* V. 22. die *Jünger* sind, so darf man auch nicht mit *Luthardt* vom *Uebergang der Gemeinde in den Zustand der Verklärung* bei der

Zukunft Christi (Apoc. 21, 4.) auslegen, so dass die Gemeinde als „in Todeswehen den neuen Stand der Dinge herausgebährend" zu denken sei. — V. 22. *Auch ihr also* (nach Maassgabe dieser παροιμία) *werdet jetzt zwar* (denn Jesus war im Begriffe zu sterben) *Traurigkeit haben* (ἕξετε, s. d. krit. Anm.); *wieder aber werde ich euch sehen* u. s. w. Dass hier Christus nicht wieder ὄψεσθέ με wie V. 19. sagt, ist als zufälliger Wechsel in der Bezeichnung der nämlichen Thatsache zu betrachten, welche aber durch V. 23. evident nicht als die Wiederkunft durch die *Auferstehung* (*Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.* u. die meisten Aelteren, auch *Kuinoel*, *Kaeuffer* u. *B. Crus.*), sondern durch die *Mittheilung des Paraklet*, bezeichnet wird. *De Wette* (vrgl. z. 14, 18.) hält auch hier auf „die vergeistigte Ansicht von der Auferstehung."

V. 23 f. Glückliche Folge dieser geistigen Wiederverbindung in Bezug auf der Jünger amtliches Verhältniss: *Erleuchtung — Gebetsgewährung.* — ἐν ἐκείνῃ τ. ἡμ.) an dem Tage, da ich euch (geistig) wiedersehen werde, nicht: „wenn die Jünger den lebendigen Christus geistig in sich werden geboren haben" (*de Wette*). — ἐμὲ οὐκ ἐρωτ. οὐδέν) weil nämlich die Erleuchtung durch den Paraklet eine so hohe Befriedigung euch gewähren wird, dass ihr mich zu befragen (wie jetzt, V. 19.) kein Bedürfniss haben werdet. Falsch *Chrys.*, *Grot.* u. M., ἐρωτ. sei *bitten.* Vrgl. V. 19. 30. — ἀμὴν ἀμὴν etc.) Das weiter zu verheissende Gut wird im Bewusstsein seiner grossen Wichtigkeit mit nachdrücklicher Versicherung eingeleitet. Ganz willkürlich setzt *Kuinoel* verschwiegene Zwischenreden der Jünger voraus. — Bei der Lesart δώσει ὑμῖν ἐν τῷ ὀνόμ. μου (s. d. krit. Anm.) ist zu erklären: er wird's euch geben *vermöge meines Namens*, kraft desselben als *Bestimmungsgrundes* (*Winer* p. 346.), weil ihr es in meinem Namen gebeten habet (s. z. 14, 13.). — ἕως ἄρτι etc.) weil euch nämlich die höhere Erleuchtung fehlte, welche dazu gehört, und welche euch erst der Paraklet nach meinem Hingange vermitteln wird. Dieser Grund ergiebt sich textmässig aus der Wechselbeziehung von ἐν ἐκείνῃ τ. ἡμέρᾳ und ἕως ἄρτι, unter Beachtung dessen, dass durch ἐμὲ οὐκ ἐρωτ. οὐδέν eben die göttliche Erleuchtung ausgesagt ist, die ihnen ἕως ἄρτι noch abgeht. Darum ist nicht mit *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 332. der Grund dahin zu bestimmen, dass Christus selbst noch nicht, und deshalb auch den Jüngern noch nicht, geworden sei, was er werden sollte. — ἵνα) göttlich geordneter Zweck des

λήψεσθε. — ἡ χαρὰ ὑμ.) V. 22. Sie soll *erfüllt*, d. i. vollständig sein, dass nichts daran fehle. Vrgl. 15, 11. So *vollendet* sich also nach dem Geistesempfang an den Jüngern durch die Gewährung ihrer Gebete das trostreiche Bild der Gebährerin in ihrer Freude nach überstandenem Schmerze. Auch *Luthardt* verlegt V. 23. 24. in die Zeit *vor* der letzten Zukunft; aber hierzu genöthiget, hätte er eben V. 16 ff. *nicht* auf die Parusie beziehen sollen.

V. 25. *Ταῦτα*) nämlich wornach die Jünger V. 17 f. gefragt, und was er selbst V. 20 ff. weiter ausgeführt hatte, also das vom Weggang und Wiedersehen und deren Umständen und Folgen Geredete. Er hat diess in uneigentlichen, allegorischen Ausdrücken (ἐν παροιμ., vrgl. z. 10, 6.) geredet; aber nach der Erleuchtung durch den Paraklet wird er nicht mehr in solchen sinnlichen Verhüllungen zu ihnen reden, sondern offen und geradezu (παῤῥησίᾳ, adverbieller Dativ. instrum., s. *Bernhardy* p. 101.) vom Vater ihnen Kunde geben. Gegen *Luthardt*, welcher ταῦτα auf alles vorher Gesprochene mit Einschluss der Weinstocksrede bezieht, entscheidet schon 16, 1., und dass vor V. 19. die *Jünger* geredet haben.

V. 26 f. Ἐν ἐκ. τ. ἡμ. ἐν τῷ ὀν. μ. αἰτήσ.) weil durch den Paraklet erleuchtet. Vrgl. V. 24. Treffend *Beng.*: „Cognitio parit orationem", und zwar das erhörliche Bitten im Namen Jesu*). — καὶ οὐ λέγω etc.) und meinerseits (ἐγώ) wird es dann einer Fürbitte für euch um Erhörung dieser eurer Gebete gar nicht bedürfen. Den entgegengesetzten Sinn bringen *Aret.*, *Grot.*, *Wolf*, *Rosenm.*, *Kuinoel* heraus: οὐ λέγω ὑμ. sei: *ich will gar nicht erwähnen*, so dass also das Fürbitten als sich von selbst verstehend bezeichnet werde. Dagegen entscheidet das folgende αὐτὸς γὰρ etc. Ein Widerspruch mit 14, 16. 17, 9. aber findet nicht statt, da an diesen Stellen das Fürbitten Christi der Zeit *vor* Mittheilung des Paraklet angehört. — αὐτός) *er selbst* an und für sich, ohne meine fürbittende Vermittelung. — φιλεῖ) „*amat vos*, adeoque vos exaudit", *Beng.* Das Praes. bezeichnet die vergegenwärtigende Zukunft. Sie haben dann das πνεῦμα υἱοθεσίας Rom. 8, 15. Gal. 4, 6.; womit aber die 1. Joh. 2, 1. Hebr. 7, 25. Rom. 8, 34. gemeinte Vertretung Seitens des erhöheten Jesus

---

*) „Denn du kommst nicht auf dein eigen Namen, Werk oder Verdienst, sondern darauf, dass dir durch den heil. Geist verkündigt wird, was Gottes Wille und Befehl ist, den er durch Christum ausgerichtet." *Luther.*

nicht ausgeschlossen ist. Dieser Vertretung bedarf es nicht zur Erhörung des Gebets, wenn es im Namen Jesu geschieht, wohl aber überhaupt zur fortdauernden Wirksamkeit der Versöhnung für die Gläubigen. — ὅτι ὑμεῖς etc.) „denn er will sich nicht also aus dem Mittel thun, dass sie sollten ohne und ausser ihm beten", *Luther*. Beachte ὑμεῖς ἐμέ: weil *ihr* es seid, die *mich* geliebt haben. πεφιλ. ist *vorangestellt* als Correlat von φιλεῖ; und logisch richtig, da der Glaube in dieser entwickelten Bestimmtheit (ὅτι — ἐξῆλθον) bei den Jüngern erst allmählig in ihrem Liebesbunde mit Christo sich entfaltete. Ueber die *Perfecta*, als die Praesentia der vollendeten Handlung (*Bernhardy* p. 378.), sagt *Beng.* richtig: „amore et fide prehensum habetis." — ἐξῆλθον) s. z. 8, 42.

V. 28. Mit ἐξῆλθον feierlich und unter noch näheren Bestimmtheit durch ἐκ τοῦ πατρός wieder anhebende Bestätigung dieses Grundinhaltes des Glaubens, und Hinzufügung der Rückkehr zum Vater, — somit Abschluss mit demselben Gedanken, von welchem die ganze Verhandlung V. 16. anhob. „Recapitulationem maximam habet hic versus", *Beng.*

V. 29 f. Die Jünger meinen V. 20—28., worin ihnen Jesus über das räthselhafte Wort V. 16. weitere Belehrung gegeben, *verstanden* zu haben, und *jetzt*, in dieser eben ertheilten Belehrung, rede er offen und klar, ohne allegorische Verhüllung, so dass das V. 25. von der *Zukunft* Verheissene schon *gegenwärtig* erfüllt sei. Da er aber mit dieser Belehrung V. 20—28. den *Fragen*, die sie nach V. 16. auf dem Herzen hatten, zuvorgekommen war, so sind sie durch diese vermeintlich ganz unverhüllten Belehrungen zugleich so überrascht, dass sie *jetzt* die Gewissheit fühlen, er wisse Alles und man brauche ihn nicht erst zu fragen, da er ungefragt beantworte, was man fragen wolle, so dass das V. 23. als *zukünftig* Verheissene ebenfalls bereits *gegenwärtig* sei. Selbst *Augustin.* gesteht: „Illi usque adeo non intelligunt, ut nec saltem se non intelligere intelligant. Parvuli enim erant." Sehr willkürlich hat *Schweizer* V. 30. für unächt erklärt. — νῦν) *jetzt*, was du erst als *künftig* verheissen hast, V. 25. — νῦν) was wir nach deiner Aeusserung V. 23. erst *künftig* gewahr werden sollen. — ἵνα) wie 2, 25. — ἐν τούτῳ) *propter hoc.* Act. 24, 16. Vrgl. ἐν ᾧ *quoniam* (*Fritzsche* ad Rom. II. p. 93). ἐν bezeichnet das ursächliche Beruhen in (*Bernhardy* p. 211.). Nicht jetzt erst glauben sie (s. V. 27.), und nicht erst aus *dem* Grunde, weil er Alles wisse; sondern

zu ihrem vorhandenen Glauben an den göttlichen Ursprung Christi bekennen sie einen neuen und besondern Gewissheitsgrund gefunden zu haben.

V. 31 f. Da *ἄρτι* den Nachdruck haben muss, und da Jesus den *jetzigen* Glauben der Jünger nicht bezweifeln *) konnte u. wollte, so ist *ἄρτι πιστ.* nicht mit *Euth. Zig.* u. M. auch *Kuinoel, Olsh., de Wette, B. Crus.* (welcher erklärt, als ob *ἤδη* stände) *fragend* zu fassen (nach Analogie von 1, 51. 13, 38.), sondern *zugestehend: „Jetzt* glaubet ihr, aber wie bald werdet ihr wankend werden!" *οἱ λέγοντες πιστεύειν φεύξεσθε μικρὸν ὕστερον, κινηθείσης ὑμῶν ὑπὸ τοῦ φόβου τῆς πίστεως, Apollinar.* — Der Glaube selbst schwand nicht (daher kein Widerspruch mit V. 27.), aber er bestand die Probe der Selbstverleugnung und des Heroismus nicht. Diess musste erst in der Schule der Anfechtung und Erfahrung kommen. — *ἵνα*) s. z. V. 2. — *εἰς τὰ ἴδια*) *in sein Eigenthum,* d. i. seine eigene Aufenthaltsstätte (19, 27. Plat. Pol. 8. p. 543. B.). Gegensatz der *κοινωνία,* welche so gesprengt wird. Vrgl. Plat. Gorg. p. 502. E.: *ἕνεκα τοῦ ἰδίου τοῦ αὐτῶν ὀλιγωροῦντες τοῦ κοινοῦ. Grot.:* „in sua quisque latibula." Die Erfüllung der Vorhersagung s. Matth. 26, 56. — *καί*) das nachdrückliche *und* — — welches (mit einer Pause zu denken) unerwartet das Gegentheil einführt. S. z. 7, 28. — *οὐκ εἰμὶ μόνος* etc.) das ruhige, klare, über alle menschliche Verlassenheit erhabene Selbstbewusstsein des väterlichen Schutzes. Vrgl. 8, 29. Das *momentane* Gefühl, welches Matth. 27, 46. eintritt, streitet damit nicht.

V. 33. „Das ist die Letze gegeben und in die Hand geschlagen zu guter Nacht. Er beschleusst aber sehr gewaltiglich mit dem, darum er die ganze Predigt gethan hat", *Luther.* — *ταῦτα*) am Schlusse der ganzen seit 14, 31. wieder angehobenen Reden auf Kap. 15. 16. zurückweisend. — *ἐν ἐμοὶ εἰρήνην — ἐν τῷ κόσμῳ θλῖψιν*) genaue Correlate: *in mir* (lebend und webend), d. i. in der Lebensgemeinschaft mit mir: *Friede,* Seelenruhe, Herzensfriede (vrgl. 14, 27.); *in der Welt,* d. i. unter den Un-

*) „Er will sie nicht strafen noch für den Kopf stossen, als die noch schwach und unverständig sind, sondern antwortet ihnen auf's allerfreundlichst, als sollt er sagen: ihr seid gute fromme Kinder, lasset euch wohl dünken, ihr verstehet's und gläubet's, und ist ja wahr, dass ihr jetzt gläubet, wie sie ja von Herzen bekennen, dass er von Gott ausgegangen (welches ist je der rechte Glaube), aber ihr wisset nicht, wie es gehen wird und wie euer Glaube so schwach ist" u. s. w., *Luther.*

gläubigen verkehrend: *Bedrängniss* (16, 21. u. s. 15, 18 ff.). — ἐγώ) aus dem Bewusstsein der persönlichen Gewähr für die Jünger. — νενίκ. τ. κόσμ.) Das Perf. setzt den unmittelbar bevorstehenden (durch sein Verherrlichtwerden mittelst des Todes davonzutragenden) Sieg als schon vollendet. Prolepsis des Triumphs an der Gränze seines Werks. Vrgl. 12, 31. 13, 31. Hat *Er* aber die antimessianische Macht der Welt überwunden, wie könnten die *Seinigen* trotz aller θλῖψις muthlos werden, als werde er sein durch sie fortzusetzendes Werk preis geben und seinen Sieg fallen lassen? Darum θαρσεῖτε. Ein lebendiger Kommentar dieses θαρσεῖν ist besonders *Paulus*. S. z. B. Rom. 8, 37. 2. Kor. 4, 7 ff. 6, 4 ff. 12, 9. al. Vrgl. *Luther's* triumphirende Auslegung u. St.

Kap. XVII.

V. 1. ἐπῆρε) B. C.* D. L. X. Minusk. Or. Cyr.: ἐπάρας ohne das folgende καί. So *Lachm.* Stylistische Besserung. Eben so ist die Lesart τελειώσας V. 4. (*Lachm.*) statt ἐτελείωσα zu beurtheilen. — ἵνα καί) καί ist durch entscheidende Zeugen verurtheilt. — V. 3. γινώσκωσι) *Tisch.*: γινώσκουσιν, nach A. D. G. L. Y. Δ. So wäre ἵνα *ubi.* Unjohanneisch, alter Schreibfehler. — V. 4. Zwischen den Formen δέδωκα und ἔδωκα schwanken die Codd. in diesem Kap. vielfach. — V. 7. ἐστίν) *Tisch.*: εἰσίν, nach B. C. L. X. Y. Richtig; die Recepta ist bessernd. — V. 8. καὶ ἔγνωσαν) fehlt bei A. D. Codd. It. Eingeklammert von *Lachm.* Glossem, welches in den Text kam. — V. 11. Statt ᾧ hat *Elz.* οὕς, gegen entscheidende Zeugen. Auch die Lesart ὅ (D.* U. X.), welche eine Auflösung der Attraction ist, zeugt mit für ᾧ. — V. 12. ἐν τῷ κόσμῳ) fehlt in B. C.* D. L. Minusk. Vulg. It. Copt. Sahid. Cyr. Hil. Aug. Mit Recht getilgt von *Lachm.* u. *Tisch.* Zusatz nach V. 11. — V. 16. Die Stellung von οὐκ εἰμί nach ἐγώ (*Lachm.*, *Tisch.*) ist entschieden testirt. — V. 17. Nach ἀληθείᾳ haben die Edd. ausser *Lachm.* σου, welches auf das entscheidende Zeugniss von A. B. C.* D. L. 1. Vulg. It. Sahid. Cyr. Did. zu tilgen ist. Exegetische Näherbestimmung nach dem Folgenden. Treffend *Beng.* Appar.: „persaepe dicitur *veritas* apud Joh. — —, nunquam additur *Dei.*" — V. 19. Die Stellung ὦσιν καὶ αὐτοί (*Lachm.*, *Tisch.*) ist entschieden beglaubiget. — V. 20. Statt πιστευόντων hat *Elz.* πιστευσόντων. Gegen entscheidende Zeugen. — V. 21. ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν) Blos ἐν ἡμῖν ὦσιν haben B. C.* D. Codd. It. Sahid. Arm. Hil. Vig., *Tisch.* Eingeklammert hat ἕν *Lachm.*

Diess ἂν ist glossematischer Zusatz. — V. 23. καὶ ἵνα) Blos ἵνα haben B. C. D. L. X. Minusk. Verss. Väter. Mit Recht ist καὶ getilgt von *Lachm.* u. *Tisch.* Ungehörig zur Verbindung eingeschoben, ohne Beachtung der Structur von V. 21. — V. 24. οὕς) B. D. Copt. Goth. Vulg. ms.: ὅ. So *Tisch.* Bei der erheblichen Bezeugung, und da οὕς sehr leicht als Besserung sich darbot, ist ὅ für ursprünglich zu halten.

V. 1 f*). Die Abschiedsreden an die Jünger sind, und zwar mit dem Worte des Triumphs ἐγὼ νενίκ. τ. κόσμ., beendigt. Jetzt aber, ehe Jesus hinaustritt in die verhängnissvolle Nacht, drängt ihn seine Gemeinschaft mit dem Vater zum *Gebete*. Er betet laut (V. 13.) und lange, für sich (V. 1—5.), für seine Jünger (V. 6—19.) und für seine späteren Gläubigen (V. 20 ff.), mit aller Tiefe, Innigkeit und Ruhe des sittlichen Bedürfens und der kindlichen Hingabe. Weil er mit diesem Gebete zum hohenpriesterlichen Acte sich bereitet (s. bes. V. 19.), heisst es mit Recht die *precatio summi sacerdotis* (*Chytraeus*). — ταῦτα ἐλάλησεν — καὶ — καί) nicht Nachlässigkeit des Styls (*de Wette*), sondern feierliche Umständlichkeit. — εἰς τ. οὐρ.) dient nicht zur Bestätigung dessen, dass Jesus *im Freien* geredet habe (s. z. 14, 31.; so *Rupert.* u. V.), bedarf auch nicht der Vermittelung, dass durch die Fenster des Zimmers der Himmel dem Blicke zugänglich gewesen, sondern das Auge des Betenden kann *überall* gen Himmel sich heben. Vrgl. Act. 7, 55. — ἡ ὥρα) *die Stunde* κατ' ἐξοχήν, — die Todesstunde. — δόξασον — δοξάσῃ) Ersteres durch die *Erhebung in die himmlische Glorie* (vrgl. V. 5.), Letzteres durch die *Offenbarung der Herrlichkeit Gottes*, sofern nämlich an die himmlische Verklärung Christi der Sieg des Evangel. in der Welt und die ganze Fortführung und Vollendung des göttlichen Erlösungswerks geknüpft war. δόξασον auf die *irdische, sittliche* Verklärung Christi in der Anerkennung seiner Person und Sache zu beziehen (*Kuinoel, de Wette, Brückn.*; vrgl. *Nösselt* Opusc. II. p. 67.), oder auf die *Mittheilung des wahren Gottesbewusstseins an die Menschheit* (*Baur*), ist contextwidrig, weil

---

*) *Luther's* Auslegung von Kap. 17. ist aus d. J. 1534.

Christus seine Verherrlichung durch seinen Tod meint, diese aber beständig bei Joh. die *persönliche himmlische* Verklärung ist (auch 12, 23.). — V. 2. hält dem Vater das *Motiv* zur Erfüllung des Gebetenen vor, und zwar so, dass *καθὼς — σαρκός* dem vorherigen *δόξασόν σου τὸν υἱόν* entspricht, und *ἵνα πᾶν* etc., die Absicht des *ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσ. π. σ.* enthaltend, dem *ἵνα ὁ υἱὸς σ. δοξ. σε* correlat ist. — *καθώς*, das in dem Verhältnisse der *Angemessenheit* liegende Motiv (*inmaassen*) bezeichnend. Vrgl. z. 13, 34. — *Macht über alle Menschen* hat der Vater dem Sohne gegeben, denn er hat diesen zur Ausführung des ganzen Heilsrathschlusses ermächtiget, der sich über Alle erstreckt; Keiner ist von seiner Messianischen Befugniss ausgenommen. Diese *ἐξουσία* aber kann er nicht vollziehen, ohne dass er zur himmlischen *δόξα* zurückkehrt, von welcher aus er sein Werk fortführen und vollenden muss. Mit *πάσης σαρκός* aber ist die ganze Menschheit nicht im Gegensatz gegen das pneumatische Leben (*Luthardt*), sondern ohne ethische Beziehung, aber mit einer gewissen Feierlichkeit des alttestamentlichen Typus (כָּל־בָּשָׂר) bezeichnet. Vrgl. z. Act. 2, 17. Gal. 2, 16. Matth. 24, 22. 1. Kor. 1, 29. Johannes hat sonst den Ausdruck nicht, welcher aber grade dieser gehobenen Gebetsstimmung entspricht. — *ἵνα πᾶν* etc.) In der Erreichung dieser beseligenden Absicht jener Machtverleihung liegt grade die Verherrlichung des Vaters V. 1. Nicht Alle ohne Unterschied aber sollen das ewige Leben empfangen, sondern die der Vater dem Sohne *gegeben* hat (durch den Zug der Gnade), das sind, von Seiten der *göttlichen* Wirksamkeit bezeichnet, die Nämlichen, welche *ihrerseits* die *Glaubenden* sind (3, 15. al.); nicht „die geistigen überweltlichen Naturen", welche *Hilgenf.* hier findet. Uebrigens vrgl. z. 6, 37. 39. — *αὐτοῖς*) auf die Subjecte des absoluten collectiven *πᾶν* bezüglich (*Bernhardy* Syntax p. 288.).

V. 3. Das weiterführende *δέ* knüpft eine Näherbestimmung der *ζωὴ αἰώνιος* an, und zwar im Rückblicke auf die Verherrlichung des Vaters V. 1. — *Darin besteht das ewige Leben: erkennen sollen sie* (*ἵνα* vrgl. z. 6, 29.) *Dich als den einzigen wahren Gott* (als den, welcher allein die göttliche Realität ist) *und Deinen Gesandten Jesum als Messias*. Diese von Gott gewollte Erkenntniss *ist* die *ζωὴ αἰώνιος*, sofern sie das wesentliche subjective Princip der letztern ist, ihr fortwährender, ewig sich entwickelnder lebendiger Keim und Quell (vrgl. Sap. 15, 1. 3.), schon

jetzt in der zeitlichen Entfaltung des ewigen Lebens, und einst nach Errichtung des Reichs, in welchem Glaube, Hoffnung und Liebe bleiben (1. Kor. 13.), deren Wesen jene Erkenntniss ist. Der *Inhalt* der Erkenntniss ist *mit confessioneller Bestimmtheit* angegeben, — ein Summarium des Glaubens, im Gegensatz gegen den *polytheistischen* (τ. μόνον ἀληϑ. ϑεόν) und *Jüdischen* κόσμος (welcher letztere eben *Jesum* als Messias verwarf). In der *dritten Person* aber spricht der Betende von V. 1. an von sich, dem Vater gegenüber sich selbst in der ersten Ergriffenheit von dieser festlichen Stimmung objectivirend und erst V. 4. in dem vertrautern ἐγώ fortbetend; ja seinen *Namen* nennt er V. 3., weil dieser hier, im Zusammenhange der Selbstbezeichnung durch die dritte Person, *specifisch* sich darbot, dem *confessionellen* Gedanken entsprechend. — Χριστόν) ist appellatives Prädicat: *als Messias*, vrgl. 9, 22. Es als Nom. propr. mit Ἰησ. zu verbinden (*Jesum Christum*, vrgl. 1, 17.), und dem Evangel. einen Verstoss gegen das geschichtliche Decorum beizumessen (*Bretschn.*, *Lücke*, *de Wette*), würde den Joh., zumal bei der Wiedergabe eines solchen Gebets, einer auffälligen Unbedächtheit zeihen. Auch *Luthardt* nimmt Χριστόν als Nom. propr., welches hier in diesem ausserordentlichen Momente zum ersten Male von Jesu gebraucht und dadurch zugleich bestimmend geworden sei für den apostolischen Gebrauch. Aber Jesus hat Hebräisch gebetet und ohne Zweifel יֵשׁוּעַ הַמָּשִׁיחַ gesagt, woraus ein Nom. propr. nicht erkennbar war. — Wenngleich τ. μόνον ἀληϑ. ϑεόν lediglich auf den *Vater* geht, so wird doch damit das wahre göttliche Wesen *Christi* (gegen die Arianer und Socinianer, welche u. St. missbrauchten) nicht ausgeschlossen, um so weniger als dieses nach seinem von der Gottheit des Vaters abhängigen (Logos-) Verhältnisse bei ὃν ἀπέστειλας die Voraussetzung bildet, wie aus dem ganzen Zusammenhange der Johann. Christologie und aus V. 5. gewiss ist. Ganz entbehrlich, aber auch contort und dem strengen Monotheismus des Joh. zuwiderlaufend, war es daher, wenn *Augustin.*, *Ambros.*, *Hilar.*, *Beda*, *Thomas*, *Aret.* u. M. so erklärten, als ob stände: *ut te et quem misisti J. Ch. cognoscant solum verum Deum.* Nur Einer, der *Vater*, kann schlechthin der μόνος ἀληϑ. ϑεός heissen, nicht zugleich Christus, da dessen göttliche Wesenheit im *genetischen* Verhältnisse zum Vater steht, 1, 18.

V. 4 f. Noch einmal die Bitte V. 1. δόξασόν σου τὸν

υἱόν, aber anders motivirt („ostendit, non iniquum se petere", *Grot.*), und die δόξα selbst näher darlegend. — *ἐγώ σε ἐδόξ. ἐπὶ τ. γ.*) *wodurch*, sagt der folgende Parallelsatz, welcher mit asyndetischer Lebhaftigkeit hinzutritt. Das Messianische Werk verherrlichte *Gott*, auf dessen Erkenntniss, Verehrung u. s. w. es sich bezog. Vrgl. V. 6. — Die *Aor.* ἐδόξ. u. ἐτελεί.: weil Jesus am Ziele seiner irdischen Thätigkeit stand. — *καὶ νῦν*) *und jetzt*, wo ich nun von dieser meiner irdischen Wirksamkeit abtreten soll. — Im Folgenden beachte die Correlation von *με σύ* mit *ἐγώ σε*, in welcher der Gedanke der *Vergeltung* sich ausdrückt. — *παρὰ σεαυτῷ*) *bei dir selbst* im Himmel, dem *ἐπὶ τ. γῆς* entsprechend. — Die *δόξα*, welche Jesus vor der Weltschöpfung besass (*εἶχον*, welches *realiter*, nicht aber mit den Socinianern, *Grot.*, *Wetst.*, *Nösselt*, *Löffler*, *Eckerm.*, *Stolz*, *Gabl.*, vrgl. *B. Crus.*, *ideal* von der *destinatio* divina zu fassen ist), war die göttliche Glorie, die *μορφὴ θεοῦ* (Phil. 2, 6.) in seiner Präexistenz (Joh. 1, 1.), deren er sich entäusserte, als er Mensch wurde, und deren Wiederempfang er nun von Gott erbittet. Die Erfüllung dieser Bitte: Phil. 2, 9. *Die* δόξα aber, welche seine Gläubigen an ihm in seinem irdischen Wirken schaueten (1, 14.), war nicht die himmlische Glorie in ihrer gottgleichen absoluten Wesenheit und Erscheinung — die hatte er als *λόγος ἄσαρκος* und bekam sie wieder nach seiner Himmelfahrt —, sondern seine gottmenschliche Glorie, welche er im Zustande der *κένωσις* hatte und durch Gnade u. Wahrheit wie durch sein ganzes gottmenschliches Wirken kund gab. Vrgl. z. 1, 14., s. auch *Liebner* Christol. I. p. 323 f.

V. 6—8. Bis jetzt hat Jesus *für sich selbst* gebetet. Nun aber leitet er seine V. 9. beginnende *Fürbitte für seine Jünger* dadurch ein, dass er sie als dieser Fürbitte *Würdige* darstellt. — *σου*) mit Nachdruck *τοῖς ἀνθρώπ.* gegenüber. — Was der *Name Gottes* besagt, war vorher den Jüngern nur in so weit kund, als es ihre Jüdische Bildung mit sich brachte; aber die specifischen Aufschlüsse des *Evangel.* über Gott und sein Verhältniss zu den Menschen, welche ihnen Christus gegeben hatte (also der *christliche* Inhalt des göttlichen Namens) berechtigten ihn zu beten: *ἐφανέρωσά σου τ. ὄν.* etc. — *οὓς δέδωκ. μοι ἐκ τ. κόσμου*) nothwendige Bestimmung zu *τοῖς ἀνθρώποις* (daher nicht zu *σοὶ ἦσαν* zu struiren): *welche du aus der Welt* (aus den Ungläubigen ausgesondert 15, 19. und) *mir gegeben hast*, das sind die *Jünger*, s. V. 8. vrgl. mit 16, 30.

und V. 11. (οὗτοι). — σοὶ ἦσαν) *dir angehörig* waren sie, *Deinige*, innerlich, „per fidem V. T.", *Bengel*. *Motiv* Gottes, sie Christo zu eigen zu geben. Die nicht ethische Fassung vom *Eigenthum überhaupt* (*Cyrill.*: ἴδια γὰρ πάντα θεῷ) ergiebt kein pragmatisches Moment. — καὶ τὸν λόγον σου τετήρ.) und mit welchem Erfolg! Zu τ. λόγ. σου vrgl. 7, 16. 12, 48 f., und zu τετηρ., sie haben die Worte *gehalten* (durch Glauben und That), 8, 51. — νῦν ἔγνωκαν etc.) Fortschritt der Schilderung dieses Erfolgs, welcher *jetzt* so weit gediehen ist, dass sie Alles, was der Vater Christo mitgetheilt hat, als das, was es ist, als von Gott herrührend, erkannt haben (und erkennen, *Perf.*). *Alles was du mir gegeben hast*, geht nicht blos auf die *Lehre* (*de Wette*), sondern auf das *ganze Wirken* Jesu (*Luthardt*), zu welchem er vom Vater Auftrag, Anweisung, Kraft, Erfolg u. s. w. empfangen hat. Eine bestimmtere Beschränkung ist willkürlich, weil durch das Folgende nicht gefordert, welches vielmehr das Allgemeine (V. 7.) durch das Besondere (τὰ ῥήματα) begründet. — V. 8. giebt den causativen (ὅτι) Nachweis, *wie sie zu der Erkenntniss V. 7. gelangt seien*, nämlich 1) *von Seiten Jesu* dadurch dass er insonders die ihm von Gott gegebenen *Lehren* ihnen nicht vorenthalten, sondern mitgetheilt habe, und 2) *ihrerseits* (αὐτοί) dadurch, dass sie wirklich hingenommen haben u. s. w. *So* ist ihnen jenes ἔγνωσαν V. 7. *vermittelt* worden. — καὶ αὐτοί) ist nur durch ein Komma vom Vorherigen zu trennen, und hängt noch mit ὅτι zusammen. — ἔλαβον ἀληθῶς (s. d. krit. Anm.): dem δέδωκα correlat: sie haben auf dieses mein Geben *in der That hingenommen* (gläubig ergriffen), dass ich von Dir ausgegangen bin (1, 14.). Die folgende Parallele giebt den Sinn von ἔλαβ. ἀληθ. durch ἐπίστευσαν wieder, und bestimmt den Begriff von ἐξῆλθον von Seiten Gottes (ἀπέστειλας). — Beachte noch die historischen *Aoristen* ἔλαβ. u. ἐπίστ. in ihrer Sinnverschiedenheit von den Perfectis.

V. 9. *Ich* bitte *für sie!* Sowohl in ἐγώ als auch in περὶ αὐτῶν liegt ein *bewegliches* Moment für Gott. Das in περὶ αὐτῶν liegende wird dann noch besonders, zuerst negativ (οὐ π. τ. κόσμ. ἐρ.), und dann positiv (ἀλλὰ περὶ etc.) Gotte an's Herz gelegt. — οὐ περὶ τοῦ κόσμου) hat kein *dogmatisches* Moment, und ist daher nicht im Sinne der absoluten Prädestination zu deuten (*Calvin*, *Jansen*, *Lampe*), sondern bezieht sich eben nur auf *diese gegenwärtige* Fürbitte, die ja keine Gott Fremde, sondern die Seinigen, die er Jesu gegeben habe, betreffe; — was ihn be-

wegen soll, die Bitte um so mehr zu erfüllen. Für die Ungläubigen zu bitten, hat Jesus selbst geboten (Matth. 5, 44.), und hat's selbst gethan (Luk. 23, 34.), vrgl. auch V. 20.; aber hier hat er nur die Jünger im Auge, und lässt diess durch die Negation οὐ περὶ τ. κόσμου noch mehr hervortreten. — ὅτι σοί εἰσι) Grund der Fürbitte: *weil sie* — obgleich mir gegeben — *Dein sind,* Dir gehörig als meine Gläubigen, nachdem sie schon vorher als Gläubige des A. T. Dein waren (V. 6.).

V. 10. Καὶ τὰ ἐμὰ πάντα — ἐμά) ist parenthetisch (über das καί *parentheticum* s. *Fritzsche* ad Rom. 1, 13. p. 35.), und καὶ δεδόξ. ἐν αὐτοῖς hängt noch mit ὅτι V. 9. zusammen, einen zweiten Grund der Fürbitte enthaltend. — Was jene Parenthese betrifft, so hat sich, als Jesu ὅτι σοί εἰσι V. 9. gebetet, sein Blick von diesem concreten Verhältniss auf die Kategorie, auf die *allgemeine wechselseitige Eigenthumsgemeinschaft* erweitert, welche in Sachen seines Werks zwischen ihm, dem Sohne und Bevollmächtigten des Vaters, und dem Vater statt finde. Beide haben dasselbe Werk, denselben Zweck, dieselben Mittel, dieselbe Macht, dieselbe Gnade und Wahrheit u. s. w. gemein; Keiner hat und wirkt geschieden vom Andern und für sich; Gott in Christo und Er in Gott. Willkürlich tautologisch *Kuinoel:* die Neutra seien statt der Mascul. zu nehmen; „qui mei discipuli sunt, sunt etiam tui.“ Treffend *Luther:* „Es wäre noch nicht so viel, wenn er schlecht sagete: Alles was mein ist, das ist dein; denn das kann Jedermann sagen — —; aber das ist viel grösser, dass er es umkehret und spricht: Alles was dein ist, das ist mein; das kann keine Creatur für Gott sagen.“ — δεδόξ. ἐν αὐτ.) *verherrlicht bin ich in ihnen,* in ihrer Person und Wirksamkeit, sofern sie Träger und Förderer meiner Ehre auf Erden sind. Was bereits begonnen hat und bald vollends geschehen soll, schaut Jesus mit prophetischer Prolepsis als vollendet und bestehend, *Kühner* II. p. 72., und ἐν bezeichnet das in ihnen beruhende, enthaltene Verhältniss, *Bernhardy* p. 210.

V. 11. Ehe er nun das zu Bittende selbst ausspricht (πάτερ ἅγιε, τήρησον etc.), schickt er erst noch den besondern *Bedürftigkeitsgrund* voraus, dessen einzelne Glieder im gerührten Affecte einfach durch καί anreihend. — ἅγιε) pragmatisch bedeutsam (vrgl. Apoc. 6, 10. u. V. 25.); denn zu gewähren, was er hernach betet, entspricht der *Heiligkeit* Gottes, welche der absolute Gegensatz alles Profanen und alles Unsittlichen ist. So thut Gott sich selbst Ge-

nüge, wenn er die Jünger in seinem Namen bewahrt. — ἐν τῷ ὀνόμ. σ.) Sphäre, in welcher sie durch die Bewahrung bleiben sollen; der Name Gottes ist ihnen von Christo kund gethan (V. 6. 26.), und so sollen sie *in dessen Bekenntniss* verharren, nicht heraustreten aus diesem heiligen Elemente ihres Lebens. — ᾧ δέδωκ. μοι) ᾧ attrahirt für ὅ (nicht Dat. *commodi* oder gar *instrumental.*, so dass αὐτοὺς zuzudenken wäre), was aber nicht statt οὓς steht (*Beng.*), sondern: Gott hat seinen Namen Christo *zur Kundmachung an seine Jünger* (V. 6.) übergeben, *damit* diese vermöge des Einen, eben in dem Namen Gottes beruhenden gemeinsamen Glaubens und Bekenntnisses *Eins seien* (in ethischer Harmonie) nach dem Urbilde*) der ethischen Einheit des Vaters und des Sohnes (vrgl. das Paulinische εἷς θεὸς κ. πατὴρ πάντων etc. Eph. 4, 6.). Dieser Zweck von ᾧ δέδωκάς μοι wird *erreicht*, wenn Gott das τήρησον etc. *erhört.* Daher ist ἵνα etc. nicht als Zweck von τήρησον etc. zu nehmen (so gewöhnlich, auch *Luthardt*), wodurch ᾧ δέδ. μοι weniger bedeutsam dasteht.

V. 12 f. Nähere Exposition von und über V. 11. — ὅτε ἤμην etc.) wie V. 11. οὐκέτι εἰμὶ ἐν τ. κόσμῳ, redet Jesus, als ob er schon geschieden wäre aus der Welt. „Jam in exitu mundi pedem irrevocabilem posuerat“, *Rupert.* z. V. 11. — ἐγώ) was *Du* nun thun mögest, V. 11. — οὓς δέδωκ. μοι ἐφύλ. etc.) nicht Parenthese, sondern weiterer Ausdruck der eben bezeichneten τήρησις, — wobei sich eine wehmüthige, aber telisch klar bewusste Erwähnung des Judas aufdrängt. — ἐφύλαξα) durch das φυλάσσειν (*custodire*) ist das τηρεῖν (*conservare*) geschehen. Vrgl. Sap. 10, 5. Dem. 317. ult. Die Jünger waren ihm zu *Schutz und Obhut* übergeben, *ut eos salvos tueretur.* Diess hat er vollzogen, und *Keiner von ihnen ist in's Verderben gerathen* (d. i. in das ewige Verderben durch Abfall, welcher der ζωή verlustig macht), *ausser dem Verderben Angehörenden* (vrgl. 12, 36.), dem Verderben Verfallenen, Matth. 23, 15. Nicht *nennen* mag Jesus den Judas, der diese „tristis exceptio“ (*Beng.*) bildet, dessen Untergang aber *nichts Zufälliges*, Abzuwendendes, sondern als göttliches Verhängniss in der Schrift geweissagt ist, und *zur Erfüllung derselben eintreten musste.* Wegen 13, 18. ist es unbefugt, an ein anderes Schriftwort als Ps. 41, 10. zu den-

*) *Beng.*: „Illa unitas est ex natura, haec ex gratia; igitur illi haec similis est, non aequalis.“

ken (*Kuinoel:* die Weissagungen vom Tode Jesu überhaupt seien gemeint; *Lange* L. J. II. p. 1412.: Jes. 57, 12 f.; *Euth. Zig.* u. V. Ps. 109, 8., welche Stelle aber Act. 1, 20. ihre Beziehung hat). Die Bezeichnung des *Antichrist* durch ὁ υἱὸς τ. ἀπωλ. 2. Thess. 2, 3. ist *formell* parallel. Im Evang. Nikod. (bei *Thilo* p. 708.) heisst der *Teufel* so. — V. 13. *Jetzt aber komme ich zu Dir, und* da ich sie nun nicht mehr persönlich wie bisher bewahren kann, *rede ich dieses* (diess Gebet um Deine Obhut V. 11.) *in der Welt* („jam, ante discessum meum", *Beng.*), *damit sie,* als Zeugen und Gegenstände dieser meiner Fürbitte sich Deiner Obhut versichert wissend, *meine Freudigkeit* (wie 15, 11.) *vollendet in sich tragen.* Zu dieser Gebetsäusserung über den Einfluss, welchen die *Anhörung* des Gebets auf die *Hörenden* haben solle, vrgl. 11, 42.

V. 14 f. Die Fürbitte wendet sich zu einer *besondern Bestimmtheit* der gebetenen τήρησις, nämlich ἐκ τοῦ πονηροῦ V. 15., und diese wird V. 14. von Seiten des *Bedürfnisses* eingeleitet. — ἐγώ) Gegensatz: ὁ κόσμος. — ἐμίσ. αὐτούς) *hat Hass gegen sie gefasst* (*Aor.*, s. *Lobeck* ad Phryn. p. 197. *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 1, 18.). Diesen Hass nennt *Luther* „die rechte Hoffarbe der Christen, so sie tragen auf Erden." Uebrigens s. z. 15, 18 f. — Die Näherbestimmung der τήρησις folgt V. 15. negativ und positiv. Sie sollen („denn ich habe noch mehr durch sie auszurichten", *Luther*) *nicht entnommen werden aus der* sie hassenden ungläubigen *Welt* (was durch den Tod, wie jetzt bei Jesu selbst, geschehen würde, V. 11.), sondern *bewahrt sollen sie werden* von Gott, so dass sie *aus der sie umgebenden Macht des Satan,* des Fürsten der Welt (ἐκ τ. πονηροῦ, welches nicht mit *Nösselt, Tholuck, Olsh., B. Crus.* u. Aelteren als *Neutr.* zu fassen ist, sondern vrgl. 1. Joh. 2, 13 ff. 3, 12. 5, 18 f. 4, 4. Matth. 6, 13. 2. Thes. 3, 3.), unversehrt hervorgehen. Vrgl. z. τηρεῖν ἐκ Apoc. 3, 10.

V. 16 f. Von dem bisher gebetenen τηρεῖν geht nun die Fürbitte vorwärts zum positiven ἁγιάζειν, V. 17.; und auch dieser Theil derselben wird erst V. 16. *eingeleitet,* und zwar durch emphatische Wiederaufnahme des V. 14. Gesagten von Seiten der *Qualification* zum ἁγιάζειν. — ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθ.) Die Jünger waren *in der Wahrheit;* denn da sie das von Christo ihnen gegebene Wort Gottes gläubig angenommen und bewahrt hatten (V. 6. 12.), so war die göttliche Wahrheit, deren Ausdruck jenes Wort ist, das *Lebenselement,* in welchem sie, der Welt entnom-

men und Christo gegeben, sich befanden. Jetzt bittet er, Gott wolle sie nicht blos bewahren (das hat er vorher gebeten), sondern mehr noch: er wolle sie *mit heiliger Weihe versehen* (vrgl. z. 10, 36.) in dieser ihrer Lebenssphäre, womit die Ausrüstung mit göttlicher Erleuchtung, Kraft, Begeisterung u. s. w für ihr amtliches Wirken (V. 18.) gemeint ist, welche durch den heil. Geist erfolgen sollte und erfolgte, 14, 17. 15, 26. 16, 7 ff. Vrgl. zu ἐν Sir. 45, 4. Gewöhnlich fasst man ἐν *instrumental*, kraft, mittelst (*Chrys.*, *Nonnus*, *Theophyl.* u. V. auch *Lücke*, *Tholuck*), aber willkürlich die Analogie des correlaten τηρεῖν ἐν V. 11 f. verlassend, während *de Wette* u. *B. Crus.* eben so willkürlich den Begriff des τηρεῖν hier wieder mit einmischen: „so dass sie in der Wahrheit *bleiben* *).“ — ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθ. ἐστι) Unterstützung der Bitte, wobei ὁ σός Emphase hat: *Dein Wort*, keines Andern Wort, *ist Wahrheit.* Wie solltest du also das gebetene ἁγιάζειν nicht gewähren? Die *Artikellosigkeit* von ἀλήθ. beruht nicht darauf, dass es Prädicat ist, sondern auf der Vorstellung, dass das *Wesen* des λόγος Wahrheit sei, so dass ἀλήθ. *abstract*, nicht Gattungsname ist. Vrgl. 4, 24. 1. Joh. 4, 16.

V. 18 f. Für das Gebet um das ἁγιάζειν der Jünger nun noch zwei *Motive der Gewährung*, hergenommen 1) von der Sendung der Jünger in die Welt, weshalb sie der Weihe bedürfen; und 2) von Christi selbsteigener Weihe zu ihrem ἁγιασμός, weshalb auch Gott seinerseits mit dem ἁγιάζειν nicht zurückbleiben dürfe. — καθὼς ἐμὲ etc.) mit pragmatischem Gewicht vorangestellt; denn wie Er nicht ohne die göttliche Weihe (10, 36.) seiner Sendung nachkommen konnte, so auch die von Ihm Gesendeten nicht. — κἀγώ) nicht statt οὕτως ἐγώ (*de Wette*), sondern einfach: habe *auch ich* gesandt. Vrgl. 15, 9. 20, 21 al. — ἀπέστειλα) Die Sendung war zwar noch nicht objectiv geschehen (20, 21. Matth. 28, 19.), aber in der Verord-

*) Das Verhältniss von τηρεῖν und ἁγιάζειν ist *klimaktisch.* In der Wahrheit *sind* die Jünger; sie sollen aber in derselben *erhalten* werden, dass sie nicht abfallen, und in derselben *die göttliche Weihe empfangen*, damit sie mit der in dieser Weihe liegenden heiligen Begabung ausgerüstet hinausgehen in die Welt, in welche sie Jesus gesandt hat, V. 18. Wenn *Luthardt* auf den Begriff der *persönlichen* Heiligung dringt, durch welche Gott der Weltgemeinschaft entnimmt und sich zueignet, so genügt das dem Fortschritte des Gebetsganges nicht, auch wenn ἁγιάζειν ἐν τ. ἀληθ. die Versetzung „in den rechten Stand des Seins“ bezeichnen könnte.

nung zum apostol. Amte bereits der Idee nach mit begriffen. Vrgl. z. 4, 38. — V. 19. Beachte die nachdrückliche *Correlation* von αὐτῶν — ἐγὼ ἐμαυτόν — καὶ αὐτοί. — Das ἁγιάζω ἐμαυτόν ist die *thatsächliche Weihe, welche Christus, indem er sich durch seinen Tod Gott zum Opfer darbringt, an sich selbst vollzieht*, so dass ἁγιάζω reell gleich, προςφέρω σοὶ θυσίαν (*Chrys.*) ist (ἁγιάζειν, הִקְדִּישׁ, sollennes Wort vom *Opfern* im A. T., s. Deut. 15, 19 ff. Esr. 5, 52. Rom. 15, 16. vrgl. auch Soph. Oed. Col. 1491. Dion. H. 7, 2.), nicht die Weihe zu seinem *Amte*, so dass das Praesens für das Praeter. stehe (*für sie habe ich das Amt Deines Gesandten übernommen;* so *Heum.*, *Nösselt*, *Seml.*, *Kuinoel*), was schon grammatisch unmöglich ist. Christus ist der Priester und das Opfer zugleich (Brief an d. Hebr.); und *für* (ὑπέρ, in commodum) *die Jünger* verrichtet er diese Opferung, sofern dieselbe in Betreff der Jünger den *besondern Zweck* hat: *dass auch sie Geweihete in Wahrheit seien*, nämlich vermöge des *Empfangs des Paraklet* (πνευματικῷ πυρὶ γυῖα λελουμένοι, *Nonn.*), welcher durch den *Tod* Jesu bedingt war. καί hat sein logisches Recht in dem den beiden Versgliedern gemeinsamen Begriffe der *Weihe*, wenngleich der *besondere* Sinn der letztern in beiden verschieden ist; denn die *Jünger* sollen durch das Opfer Jesu geweihete *im Sinne der Heiligung* sein (welche durch die vom Tode Jesu bedingte Wirksamkeit des Paraklet geschehen soll), dahingegen die Selbstweihung Christi die *sacrificielle* ist. — ἐν ἀληθείᾳ) ist Modalbestimmung zu ἡγιασμένοι: *wahrhaft* Geweihete, Matth. 22, 16. 2. Kor. 7, 14. Kol. 1, 6. 1. Joh. 3, 18. 2. Joh. 1. 3. Joh. 1. S. z. 2. Kor. l. l. LXX. 2. Reg. 19, 17. (wo jedoch ἐν zweifelhaft ist). Bei den Classikern ist der blose Dativ und ἐπ' ἀληθείας gangbarer. Die *wahrhafte* Weihe ist nicht grade Gegensatz gegen die *Jüdische sanctimonia ceremonialis* (auf welche nichts im Contexte führt), sondern stellt eben *den eminenten Charakter des Verhältnisses überhaupt* dar; jeder andern ἁγιότης in menschlichen Verhältnissen gegenüber, ist die durch den Paraklet die *wahrhafte* Weihe. Vrgl. *Luther:* „wider aller Welt und menschliche Heiligkeit.“ Die neuerlich nach *Erasm.*, *Bucer* u. m. Aelteren (*Chrys.*, *Beza*, *Calvin*, *Beng.* u. V. folgen *unserer* Erklärung) *)

---

*) sofern sie ἐν ἀληθ. vom *wahren* ἁγιάζεσθαι fassen, wobei sie aber einen Gegensatz gegen die *typische* Heiligkeit der *alttestamentl.* Opfer finden, wie z. B. *Euth. Zig.:* ἵνα καὶ αὐτοὶ ὦσι τεθυμένοι

gangbare Fassung (auch *Lücke, Tholuck, Olsh., de Wette, B.·Crus., Luthardt*): *ἐν ἀληθ.* sei nicht verschieden von *ἐν τῇ ἀληθείᾳ* V. 17. ist irrig, weil der Artikel fehlt, welcher hier bei der Zurückbeziehung auf die bereits artikulirte bestimmte Wahrheit durchaus nothwendig war; denn von einem Gegensatze „zu dem Stande des Seins, in welchem sich die Jünger ausserdem befinden würden“ (*Luthardt*), bietet der Text nichts dar, auch abgesehen davon, dass ein *Geheiligtsein* in einem solchen entgegengesetzten Stande des Seins ungedenkbar wäre. Mit Ungrund beruft man sich wegen der Artikellosigkeit auf 1, 14. 4, 24. wo Wahrheit als allgemeiner Begriff ausgedrückt ist (vrgl. Sir. 37, 15. Tob. 3, 5.), und auf 3. Joh. 3. (V. 4. ist mit *Lachm.* *ἐν τῇ ἀληθ.* zu lesen), wo *ἐν ἀληθ.* gleich *ἀληθῶς* genommen werden muss *), also wie an u. St. und wie 3. Joh. 1.

V. 20 f. In sein Gebet für die *Jünger* um Bewahrung und Heiligung (V. 11—19.) schliesst Jesus nunmehr auch *Alle* ein, *welche durch der Apostel Wort* (*διὰ τοῦ κηρύγματος αὐτῶν, Euth. Zig.*) *an ihn glauben* werden (*πιστευόντων*, vergegenwärtigend). — Der *Zweck*, weshalb er auch diese mit einschliesst: *damit Alle* (meine sämmtlichen Gläubigen, die Apostel und die Anderen) *Eins seien* (ethisch in Gleichheit der Gesinnung, des Strebens, der Liebe u. s. w. auf Grund des Glaubens, vrgl. Eph. 4, 3 ff.). — *Entsprechen* als ihrem Urtypus (*καθώς*) soll diese ethische Einheit aller Gläubigen *der wechselseitigen Gemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohne* (wornach der Vater im Sohne und der Sohn im Vater lebt und waltet, vrgl. 10, 38. 14, 10. 11. 15, 5.), deren *Zweck* in Bezug auf die sämmtlichen Gläubigen ist, *dass auch ihnen der Vater und der Sohn das Element sei, in welchem sie leben und weben*

ἐν ἀληθινῇ θυσίᾳ· ἡ γὰρ νομικὴ θυσία τύπος ἦν, οὐκ ἀλήθεια. Vrgl. *Theophyl.*

*) Die Stelle heisst: „ich freuete mich, als Brüder kamen und Zeugniss gaben für deine *Wahrheit* (d. i. für deine sittlich wahre christliche Lebensverfassung), wie du *wahrhaft* (*in der That*) wandelst.“ *καθώς* etc. nämlich, nicht mit zu jenem Zeugniss der Brüder gehörend, giebt diesem Zeugnisse die Bestätigung des Joh. selbst. Wie die Brüder für Cajus gezeugt haben, so wandelt derselbe *wirklich*. Das *weiss* Joh., und die Brüder haben ihm mit jenem Zeugniss nichts Neues gesagt, so sehr er sich auch darüber gefreut hat, ein solches Zeugniss über seinen Cajus zu vernehmen. Darum setzt er mit liebevoller Anerkennung hinzu: *wie du wahrhaft wandelst*, jenes Zeugniss also nur der Wirklichkeit entspricht.

(ἵνα κ. αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν). — Diese ethische Einheit aller Gläubigen aber *soll der ungläubigen Welt zum thatsächlichen Beweis und Ueberzeugungsgrund dienen, dass Christus,* der Mittelpunkt und Halt dieser Einheit, nichts Anderes als *Gottes Gesandter sei.* — Sonach ist das *dritte* ἵνα dem ersten, als dessen *weitern* Zweck einführend, *subordinirt;* das *zweite* aber, weil die telische Bestimmung des καθὼς etc. enthaltend, verhält sich zum ersten *explicativ.*

V. 22 f. Was Er seinerseits (ἐγώ) gethan habe, um diese Einheit seiner Gläubigen und ihren Zweck zu verwirklichen. — τὴν δόξαν) die *himmlische* Glorie. Vrgl. V. 1. 5. 24. Diese hat ihm der Vater *gegeben,* zwar noch nicht *objectiv,* aber als nahen *künftigen* Besitz; er *hat* sie von Gott als Eigenthum *überwiesen erhalten,* und die wirkliche Besitzergreifung steht ihm bevor. Eben so hat *Er* diese seine δόξα seinen *Gläubigen* (αὐτοῖς) gegeben, welche in den reellen Besitz bei der Parusie eintreten werden, wo sie συνδοξάζονται (Rom. 8, 17.), nachdem sie bis dahin τῇ ἐλπίδι ἐσώθησαν (Rom. 8, 24.). Diess Verhältniss berechtigt aber nicht διδόναι *destinare* (*Gabler, B. Crus.*) zu fassen, wie auch die Erklärungen der δόξα von der *Herrlichkeit des apost. Amtes* im Lehren und Wunderthun (*Chrys., Theophyl.*, doch noch Anderes einmischend, *Euth. Zig., Brent., Grot* u. M. auch *Paulus* u. *Klee*), oder von der *innern Herrlichkeit des christlichen Lebens* (*Olsh.*), von der *Kindschaft* (*Bengel*), von der *Liebe* (*Calov., Maldon.*), von der *Gnade u. Wahrheit* 1, 14. (*Luthardt*), contextwidrig sind. S. gleich V. 24. — ἵνα ὦσιν ἓν etc.) denn welches starke Band der Einheit musste das gewisse Eine Kleinod sein! Vrgl. Eph. 4, 4. — ἐγὼ ἐν αὐτοῖς κ. σὺ ἐν ἐμοί) nicht *isolirt* von der Structur (*de Wette*), da es in dieselbe passt; auch nicht einen neuen Satz anhebend und durch εἰμί (*Augustin., Theophyl., Euth. Zig., Beda, Beza, Beng.* u. M. auch *Luthardt*) oder ἦν (*Maldonat.*) zu ergänzen, da so die Rede von der δόξα contextwidrig (s. V. 24.) unterbrochen würde; sondern *appositionelle Auseinanderlegung von* ἡμεῖς, von welchem es daher mit *Lachm.* nur durch ein Komma zu trennen ist. In ἡμεῖς nämlich liegt: ἐγὼ καὶ σύ, und Beides wird pragmatisch (zum Nachweis des specifischen innern Zusammenhanges des ἓν εἶναι der Gläubigen καθὼς ἡμεῖς ἕν ἐσμεν) so exponirt: *ich in ihnen* waltend *und Du in mir* waltend. Nach dieser appositionellen Näherbestimmung wird dann das ἵνα ὦσιν ἓν lebhaft und energisch wieder aufgenommen

(„siehe, wie ihm der Mund übergeht mit einerlei Worten“, *Luther*), und zwar in dem *verstärkten* Ausdruck: ἵνα ὦσι τετελειωμένοι εἰς ἕν, damit sie *vollendet* seien zu Einem (zu einer Einheit), in *vollendetem Grade* geeinigt seien. εἰς im Sinne des *Resultates*. Vrgl. Stellen wie Plat. Phileb. p. 18. B. τελευτᾶν τε ἐκ πάντων εἰς ἕν. Dem. p. 358. 14.: εἰς ἓν ψήφισμα ταῦτα πάντα συνεσκεύασαν. — ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος etc.) parallel dem letzten Zwecksatze von V. 21., aber die *intellectuelle* Seite der Weltüberführung ausdrückend (γινώσκῃ), und den Gedanken erweiternd in Bezug auf das Verhältniss der *Gläubigen* zu Gott. Beachte wie der Blick des Betenden V. 21—23. bis zum höchsten Ziel seines Werks auf Erden sich erhebt, wo nämlich der κόσμος gläubig sein und Christus selbst thatsächlich ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου (4, 42. vrgl. 10, 16.) geworden sein wird. Diess zugleich gegen die Annahme des *metaphysischen Dualismus* bei *Hilgenf.*

V. 24. Was er ihnen bereits verliehen hat, aber noch als Hoffnungsbesitz (V. 22.), — er *will* (θέλω, nicht *precor*, gegen *Kuinoel*), dass es ihnen auch wirklich zu Theil werde; er *wünscht* es nicht blos (gegen *Beza*, *B. Crus.*), sondern der Sohn betet im Bewusstsein seiner ἐξουσία (V. 2.). — Mit Nachdruck, weil das θέλω seinem Inhalte nach rechtfertigend, ist die Relativbestimmung vorangestellt. Diese ist *neutral* (ὅ, s. d. krit. Anm.) ausgedrückt, wodurch die Personen (ἐκεῖνοι, d. i. die Jünger u. alle Gläubigen V. 20.) in abstracto, der Kategorie nach bezeichnet werden (vrgl. 6, 37.), und das ätiologische Moment des δέδωκάς μοι mehr *an und für sich* hervortritt. — ἵνα) *Absicht* des θέλω (*sie sollen* u. s. w.); und somit dessen *Inhalt*. — ὅπου εἰμὶ ἐγώ, κἀκεῖνοι etc.) soll bei der *Parusie* verwirklichet werden. S. z. 14, 3. — θεωρῶσι) *schauen*, erfahrungsmässig *in eigener Mittheilhabung*, als συνδοξασθέντες Rom. 8, 17. 29. Das Gegentheil: 8, 51.*). Gegen die Auffassung, dass das Anschauen der δόξα Christi an sich (gleichsam ihr Abglanz) die Seligkeit ausmache (*Olsh.*, vrgl. *Chrys.* u. *Euth. Zig.*), zeugt V. 22. — ἣν

---

*) *Baur* deutet den historischen Sinn so hinweg: „Sie schauen diese Herrlichkeit, sehen sie in der Wirklichkeit vor sich, wenn in ihnen durch die Mittheilung des wahren Gottesbewusstseins und des dadurch bedingten ewigen Lebens, wodurch sie mit Jesu und dem Vater so Eins geworden sind, wie er mit dem Vater Eins ist, das göttliche Princip (*darauf* geht nach *Baur* δέδωκα V. 22.) sich als das realisirt hat, was es an sich ist.“

ἔδωκάς μοι, ὅτι etc.) im kindlichen Dankgefühle zu τὴν ἐμήν noch zugefügt, und zwar vom Standpunkte der *Erfüllung* aus: *die du mir gabst* (*Aor.*, statt dessen *Lachm.* δέδωκ. liest, wie V. 22.), *weil* (Motiv des ἔδωκ.) *du mich liebtest vor Gründung der Welt* (πρὸ κατ. κ. nicht zu ἔδωκ. μ. gehörig, wie *Paulus* u. *B. Crus.* wollen). Die δόξα Christi, als des λόγος ἄσαρκος war nicht eine aus Liebe ihm *mitgetheilte*, sondern ihm metaphysisch nothwendig beiwohnende, natürliche, die μορφὴ θεοῦ, welche er von Ewigkeit bei Gott *hatte* (V. 5.); aber die δόξα in seiner Erhöhung nach Vollendung seines Werks ist, da sie seine ganze Person, auch deren menschliche Seite betraf, die ihm vom Vater aus Liebe *gegebene*, aus *der* Liebe aber, welche nicht erst zeitlich entstanden, sondern vom Vater zum Sohne schon vor der Weltgründung gehegt war. Jene vor seiner Menschwerdung von Jesu besessene δόξα war die *rein göttliche;* die durch seine Erhöhung ihm gegebene hingegen ist die *gottmenschliche* in ihrer *Vollendung* (Phil. 2, 9.).

V. 25 f. Schluss des Gebets: Anrufung der *Gerechtigkeit* Gottes, denn nach dem, was er hier von sich und den Jüngern im Gegensatz der Welt aussagt, steht es dem *gerechten* Vater zu, dasjenige, was Jesus eben V. 24. als seinen Willen (θέλω, ἵνα etc.) ausgesprochen hat, nicht ungewährt zu lassen. Sonst bliebe die endliche Vergeltung aus, die die göttliche *Gerechtigkeit* zu geben hat denen, welche sich so, wie V. 25. besagt, über die Welt erheben; das Werk der göttlichen *Heiligkeit* V. 11. bliebe ohne seine letzte Vollendung und Offenbarung. — καὶ ὁ κόσμος etc.) Die scheinbare Ungefügigkeit des καί (aus welcher auch dessen Weglassung bei D. Vulg. al. zu erklären ist) löst sich nicht dadurch auf, dass man mit *Lachm.* nach V. 24. nur ein Komma setzt, und καὶ ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω mit dem Vorherigen fortlaufen lässt, da dieser Gedanke nicht in diese logische Verbindung passt, und die Anrede πατ. δίκαιε nach Analogie von V. 11. einen *anfangenden* Gebetssatz erkennen lässt. Nach *Heum.* lassen *de Wette, Lücke, Tholuck* καί dem folgenden δέ entsprechen, so dass zwei *zugleich statt findende*, aber *entgegengesetzte* Verhältnisse bezeichnet würden: „während die Welt dich nicht erkannte, erkannte doch ich dich.“ Sprachlich nicht zu rechtfertigen; denn so wird zwar τέ — δέ (*Kühner* II. p. 418. *Hartung* Partikell. I. p. 92f. *Klotz* ad Devar. p. 741 f.), niemals aber καί — δέ gebraucht, und die desfalls von *Lücke* citirten Stellen aus Plato Menex. p. 235. E. (wo

καὶ ἄλλους auch andere heisst) und Eryx. p. 393. E. (wo *καὶ ἐλάχιστα* ist: *auch nur* Geringstes) passen nicht. Das *καί* an u. St. ist vielmehr das gewöhnliche *und* zur Anreihung eines gegensätzlichen Verhältnisses (*und gleichwohl*), wie es namentlich dem Joh. sehr gangbar ist. Hätte Jesus gesagt: *πάτερ, δίκαιος εἶ, καὶ ὁ κόσμος* etc., so wäre *καί* ohne alle Schwierigkeit. Gleichwohl ist der Zusammenhang und dessen Ausdruck der nämliche. Christus ist nämlich bei der Anrede *πάτερ δίκαιε* dem Gedanken an die jetzt von ihm in Anspruch genommene *Gerechtigkeit* Gottes, dem Gedanken also an diese so erkennbare Selbstoffenbarung Gottes (Rom. 1, 18 ff.), ungeachtet deren die Welt in ihrer verblendeten Sicherheit ihn nicht erkannt hat (vgl. Rom. 1, 28.), hingegeben, und spricht diess Letztere aus, im schmerzlich erregten Affecte (*Chrys.: δυςχεραίνων*) ohne Weiteres mit *καί* an die Anrede anschliessend. Man denke nach *πάτ. δίκαιε* eine Pause, einen Gedankenstrich: *Gerechter Vater* — (ja der bist du!) *und* (und gleichwohl) *die Welt erkannte dich nicht!* Auch *Luthardt* nimmt *καί und gleichwohl*, aber so dass es im Gegensatz zu der vorher (z. B. V. 22.) ausgeführten Offenbarung Gottes durch Christum stehe. Zu unbestimmt und das charakteristische *πάτερ δίκαιε* ohne Grund ausser Beziehung lassend. — *ἔγνω*) nämlich aus deinen Erweisungen in meinen Reden und Thaten; *ἔγνων* hingegen (*Nonn.: σύμφυτος ἔγνων*) geht auf die unmittelbare Erkenntniss, welche der Sohn in seinem irdischen Leben von dem in ihm waltenden und durch ihn sich offenbarenden Vater hatte. Nicht grundlos fügt Jesus sein *ἐγὼ δέ σε ἔγνων* zwischen dem *κόσμος* und den Jüngern ein, weil er will, dass die Jünger seien wo Er ist (V. 24.), was aber ein relatives Gleichheitsverhältniss zwischen ihm und ihnen — der Welt gegenüber — zur Voraussetzung hat. — *οὗτοι*) auf die Jünger blickend. — *ὅτι σύ με ἀπέστ.*) das Specifische der Gotteserkenntniss, von welcher die Rede ist; *δείκνυσιν ἐνταῦθα, μηδένα εἰδότα θεὸν, ἀλλ' ἢ μόνον τοὺς τὸν υἱὸν ἐπεγνωκότας, Chrys.* — V. 26. Wodurch diess *ἔγνωσαν* bewirkt worden (vrgl. V. 7.), und vollends werde bewirkt werden (*γνωρίσω*, durch den Paraklet; *καὶ — καί, sowohl — als auch*), *damit* (Absicht des *γνωρίσω*) *die Liebe, mit welcher du mich geliebt hast* (vrgl. V. 24.), *in ihnen sei* (vrgl. Rom. 5, 5.; treffend *Beng.:* „ut cor ipsorum theatrum sit et palaestra hujus amoris", nämlich *διὰ πνεύματος ἁγίου*, Rom. l. l.), *und ich in ihnen* (durch den Paraklet 14, 20 ff. vrgl. Gal. 2, 20.). So verheissungsreich und erhebend verhallt das betende

Wort, und in der ganzen Wirksamkeit und Erfahrung der Apostel hat sich's erfüllt. Nichts hat sie geschieden von der Liebe Gottes in Christo (Rom. 8, 39.); Christus ist in ihnen geblieben, und sie haben weit überwunden durch Ihn, der sie geliebt hat.

Anmerk. Die *Ursprünglichkeit* des hohepriesterlichen Gebets steht mit der der längeren Reden Jesu überhaupt im Evang. Joh. auf gleicher Stufe. Der wesentliche Inhalt ist ursprünglich, die Gestalt ist so, wie sie sich in der Wiederhervorbringung aus der Johanneischen Individualität Johanneisch bilden musste, wobei jedoch in Bezug auf Inhalt und Form wegen des besonders tiefen Eindrucks, den das Gebet dieses feierlichen Momentes auf die Seele grade jenes Jüngers machen musste, ein vorzüglicher Grad der treuen Erinnerung u. Wiedergabe anzunehmen ist. Dem entspricht auch das eben so kindliche wie einfach erhabene Gepräge, die Siegesruhe und der Friede dieses Gebets, welches die edelste und reinste Perle der Andacht im ganzen N. T. ist; „denn so schlecht und einfältig es klinget, so tief, reich und weit ist es, dass Niemand ergründen kann", *Luther* (*Spener* wagte nie darüber zu predigen, liess es sich aber am Abend vor seinem Tode dreimal vorlesen, s. dessen Lebensbeschr. von *Canstein* p. 145 ff.). Die gegentheilige Ansicht, es sei eine spätere idealisirende Dichtung (*Bretschn.*, *Strauss*, *Weisse*, *Baur*), ist zwar ein nothwendiges Glied in der Kette der Bestreitung der Ursprünglichkeit der Johann. Geschichte überhaupt, aber um so unhaltbarer, je unerreichbarer die einfache Tiefe, Zartheit, Innigkeit und Erhabenheit, wie sie hier von Anfang bis zu Ende gehalten ist, für einen spätern Erfinder gewesen sein müsste. Die innere Wahrheit und Herrlichkeit des Gebetes aber zu leugnen (s. bes. *Weisse* II. p. 294.), ist Sache eines kritisch bestochenen Geschmacksurtheils. Der *Seelenkampf in Gethsemane*, so bald nach diesem Gebete der Ueberwindung, ist aus dem Wechsel der Gefühle und Stimmungen im Angesichte des Todes grade bei Jesu reiner Menschlichkeit (welche nicht stoisch bezwungen war) psychologisch zu begreiflich, um als historische Instanz gegen Kap. 17. gelten zu können. S. z. Matth. Anm. nach 26, 46. Joh. selbst berichtet zwar diesen Seelenkampf nicht, was aber mit seiner Eigenthümlichkeit in der Auswahl des evangelischen Stoffes überhaupt zusammenhängt, und wozu er insonders durch den bereits gegebenen Bericht über die analoge Thatsache Joh. 12, 23 ff. bestimmt sein konnte, welche nur Er aufführt, während jener Seelenkampf bereits Gemeingut der Tradition war. Dass letzterer dem Joh. nicht die Bedeutung und historische Realität gehabt habe, wie den Synoptikern, ist bei der freien Aus-

wahl, welche Joh. aus dem reichen Stoffe seiner Erinnerung getroffen hat, ein voreiliger Schluss (gegen *Baur* in d. theol. Jahrb. 1854. p. 224.). Die geschichtliche Wirklichkeit der evangelischen Thatsachen, wenn ihr sonst nichts Wesentliches entgegensteht, wird durch das Schweigen des Joh. nicht berührt.

Kap. XVIII.

V. 1. Die Recepta τῶν κέδρων wird zwar gegen *Griesb.*, *Scholz*, *Lachm.*, welche nach A. S. Δ. Verss. Hier. Ambr. τοῦ κεδρών haben, auf überwiegende Zeugen von *Tisch.* geschützt, ist aber als Corruption der Abschreiber (wie auch LXX. 1. Reg. 15, 13.), welche κεδρών als Genit. plur. betrachteten, anzusehen, da nicht angenommen werden kann, dass Johannes den Namen des Baches „Cedernbach" gedolmetscht habe. — V. 4. ἐξελθὼν εἶπεν) B. C.* D. Minusk. Verss. Or. Chrys. Aug.: ἐξῆλθεν καὶ λέγει. So *Lachm.* u. *Tisch.* Richtig; die Recepta ist als spätere Aenderung nach V. 1. zu betrachten, welche man machte, weil man das mit ἐξῆλθεν Gemeinte nicht von dem V. 1. damit Gesagten unterschied. — V. 6. ὅτι) welches *Lachm.* getilgt hat, hat sehr erhebliche Zeugen für und gegen sich; aber wie leicht ward es nach V. 5. ausgelassen! — V. 10. ὠτίον) *Tisch.*: ὠτάριον, nach B. C.* L. X., welches (vrgl. auch z. Mark. 14, 47.) um so mehr vorzuziehen ist, als das bekanntere ὠτίον bei Matth. steht. — V. 11. Nach μάχαιρ hat *Elz.* σου, gegen entscheidende Zeugen aus Matth. 26, 52. — V. 13. αὐτόν) hat so erhebliche Zeugen gegen sich, dass es *Lachm.* eingeklammert und *Tisch.* getilgt hat. Aber entbehrlich an sich, und nach dem ähnlichen Endklange des vorhergehenden Wortes, wie leicht konnte es übergangen werden! — V. 14. ἀπολέσθαι) *Lachm.*: ἀποθανεῖν. Die Zeugen sind sehr getheilt. ἀποθ. ist aus 11, 50. — V. 15. ἄλλος) *Elz.*, *Griesb.*, *Scholz*, *Tisch.*: ὁ ἄλλος. Der Artik. fehlt nur bei A. D. Minusk. behält daher das Uebergewicht der Zeugen, und ward leicht, da er hier keine Beziehung zu haben schien, ausgelassen. Deshalb wieder herzustellen. — V. 20. Statt des ersten ἐλάλησα ist λελάληκα (*Lachm.*, *Tisch.*) so entschieden testirt, dass der Aor. als aus den übrigen Aoristen des Verses eingekommen betrachtet werden muss. — Der Artikel vor συναγ. ist durch die Zeugen (gegen *Elz.*) entschieden verurtheilt. — Statt des zweiten πάντοτε haben *Griesb.* u. *Lachm.* πάντες, nach A. B. C.* L. X. Minusk. Verss. Vätern. Diese überwiegende Bezeugung und der Umstand, dass πάντοτε leicht aus dem Vorherigen mechanisch wiederholt werden

konnte, giebt der Lesart *πάντες* den Vorzug. *πάντοθεν* (*Elz.*) beruht auf Conjectur (*Beza*) und K. — V. 21. *ἐπερωτ.*; *ἐπερώτ.*) Die Simplicia (*Lachm.*, *Tisch.*) sind überwiegend beglaubt. Die Composita kamen leicht durch das Zusammentreten der beiden *E* (*μEEρωτ.*) in Erinnerung an V. 7. ein. — V. 24. Nach *ἀπέστ.* haben *Elz.*, *Lachm.* *οὖν*, welches bedeutende Zeugen für und gegen sich hat. Da aber andere Codd. *δὲ* lesen, und mehrere Verss. *καὶ* ausdrücken, so ist jede Partikel als späterer Verbindungszusatz zu betrachten. — Dieselben verschiedenen Anknüpfungs-Partikeln finden sich in Codd. u. Verss. V. 25. nach *ἠρνήσατο* eingeschoben. — V. 28. *πρωΐ*) *Elz.*, *Scholz:* *πρωΐα*, gegen entscheidende Zeugen. — V. 29. Nach *Πιλάτος* hat *Lachm.* *ἔξω* (B. C.* L. X. Minusk.), welches andere Zeugen erst nach *αὐτούς* setzen. Diese verschiedene Stellung und die Erheblichkeit der auslassenden Zeugen lassen es als bestimmter bezeichnendes Einschiebsel erkennen. — V. 34. *αὐτῷ* nach *ἀπεκρ.* bei *Elz.* ist durch die Zeugen entschieden verurtheilt. — V. 37. *ἐγώ*. *'Εγώ*) Die Weglassung eines *ἐγώ* (*Lachm.* hat das zweite eingeklammert) ist durch B. D. L. Y. Minusk. Verss. Väter nicht hinreichend bezeugt, da die Auslassung den Schreibern so nahe lag.

V. 1 f. *'Εξῆλθε*) aus der *Stadt* (*πέραν τοῦ χειμ.* etc.). — *τοῦ Κεδρών*) Genit. appos. (2. Petr. 2, 6. vrgl. *πόλις 'Αθηνῶν* u. dergl.). Ueber den Giessbach (*χείμαῤῥος*, das eigentliche Wort von solchen, Hom. Il. 11, 493. Soph. Ant. 708. Platt. Leg. 5. p. 736. A., vom Kidron: Joseph. Antt. 8, 1, 5.) קִדְרוֹן, d. i. *niger*, östlich von der Stadt durch das gleichnamige Thal fliessend, s. *Winer* Realw. *Robins.* II. p. 31 ff. — *κῆπος*) nach Matth. 26, 36. als ein Garten des Landgutes Gethsemane zu betrachten. — *ὅτι πολλάκις* etc.) weist auf frühere Festbesuche zurück und ist eine genauere Notiz des Joh., wie viele in der Leidensgeschichte. Man sieht aus dem Inhalte, dass sich Jesus mit bewusster Freiheit der letzten Entscheidung darbot. Vrgl. V. 4. — *Typologische* Beziehungen (*Luthardt:* auf *David*, welcher von Ahitophel verrathen, denselben Weg gegangen 2. Sam. 15, 23.; *Lampe* nach Vätern: auf *Adam*, welcher im Garten verführt worden) werden ohne alle Andeutung des Textes gesucht.

V. 3. Die *σπεῖρα* ist die *Römische Cohorte* (s. Polyb. 11, 23, 1. 6, 24, 3 ff. *Valcken.* Schol. I. p. 458 f.), durch den Artikel als die *bekannte* bezeichnet, und durch das Fol-

gende von der Seitens des Sanhedrin gestellten Mannschaft *unterschieden*, daher nicht von der *Levitischen Tempelwache* (*Michael.*, *Kuinoel*, *Gurlitt* Lectt. in N.T. Spec. IV. Hamb. 1805., *B. Crus.*) zu erklären. Die σπεῖρα war das zur Aufhebung Jesu für etwaige Sicherheitsstörung requirirte Commando aus der Garnison der Burg Antonia. — φανῶν κ. λαμπ.) mit *Fackeln* und *Lampen* (letztere in Laternen; Matth. 25, 1 ff.). Die möglichste Vorsicht macht diese Zurüstung auch beim Vollmonde begreiflich. — Die *Waffen* verstehen sich zwar beim Militär von selbst, aber nicht bei den ὑπηρέταις, und sind zur Vollständigkeit der Schilderung mit aufgeführt. — Die καί sind nicht *gehäuft* (*Luthardt*), sondern keins ist entbehrlich.

V. 4 f. Dieses Heranrücken des Judas veranlasste (οὖν) Jesum herauszukommen, da er Alles, was über ihn zu kommen im Begriffe war, wusste, mithin weit entfernt davon war, sich seinem bewussten Geschicke zu entziehen. — ἔρχεσθαι von *Geschicken*, glücklichen (Matth. 10, 13.) und unglücklichen (Aesch. Pers. 436. 439. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 686 f.), bei Classikern häufiger mit Dativ als mit ἐπί. — ἐξῆλθεν (s. d. krit. Anm.): *aus dem Garten*, V. 1. *Nonnus*: κῆπον ἐάσας. Nichts Anderes giebt der Context, und V. 26. ist nicht dagegen. Daher nicht: aus dem *Gartenhause* (*Rosenm.*), oder aus der *Tiefe* des Gartens (*Tholuck*, *Maier*, *de Wette*, *Luthardt*), oder aus dem *Jüngerkreise* (*Schweizer*). — εἱστήκει δὲ καὶ Ἰούδας etc.) *tragisches* Moment in der *Schilderung* dieses Auftritts, ohne anderweite besondere Absichtlichkeit. Willkürlich *Tholuck*: Joh. wolle andeuten, dass sich Judas nicht mehr als zu den Jüngern gehörig betrachtete. — Der *Kuss* des Judas (Matth. 26, 47 ff.), statt dessen Joh. (wie freilich *Strauss* meint: zur *Verherrlichung* Jesu) jene Selbstangabe berichtet, wird hierdurch nicht ausgeschlossen, ist zu charakteristisch und bezeugt, um der Sage zugewiesen zu werden, und muss der Frage Jesu V. 4. vorangegangen sein, so dass gleich beim Heraustreten desselben aus dem Garten Judas vorgegangen und ihn geküsst, und sodann wieder zur Schaar zurückgetreten ist. Sonach hebt Joh., nachdem bereits der eine Factor der Kenntlichmachung, nämlich der *Kuss*, in der Tradition allverbreitet war, auch den andern Factor, die *Selbstangabe* hervor; daher diese nicht blos dem *Johanneischen* Jesus zuzuweisen (*Hilgenf.*), noch auf eine Ausgleichung zwischen ihr und dem synoptischen Kuss zu verzichten ist (*Brückn.*).

V. 6. *Sie wichen zurück und fielen zur Erde* (χαμαί =

χαμᾶζε, sehr oft auch bei Classikern): diess wird zuerst von *Oeder* in s. Miscell. sacr. p. 503 ff. und neuerlich von den Meisten (auch *Lücke*, *Tholuck*, *Olsh.*, *de Wette*, *B. Crus.*) als *natürlicher* Erfolg des Schreckens und der plötzlichen Ehrfurcht betrachtet, wobei man sich auf die (schwächeren) Analogieen aus der Geschichte des M. Antonius (Val. Max. 8, 9, 2.) und des Marius (Vellej. Pat. 2, 19, 3.) bezieht, während *Brückn.* die Wirkung wenigstens „kaum als rein menschliche" denken lässt. Aber schon das zu Boden Stürzen an sich, und der Umstand, dass der Text die Stürzenden allgemein und ohne eine Ausnahme zu machen bezeichnet, so dass auch die Römischen Soldaten mit zu verstehen sind, rechtfertigt die Ansicht der Alten (auch von *Strauss*, *Ebrard*, *Maier*, *Luthardt* angenommen), es sei ein *wunderbarer* Effect der *Macht Christi* (*Nonn.*: *οἱ στρηθέντες ἀτευχέϊ λαίλαπι φωνῆς*). Dieser wollte vor seiner Hingabe seine Gewalt über seine Feinde, und so die Freiheit seiner Hingabe bekunden. Falsch bezieht *Paulus* auf die *Jünger*, welche rückwärts gegangen wären und sich zur Erde geworfen, um sich zu verbergen!

V. 8 f. Jesus *besorgte* die Mitergreifung der Jünger. Dass man schon *Hand an sie gelegt* (*Beng.*, *B. Crus.* u. M.), sagt der Text nicht. — *ἵνα πληρ.* etc.) göttlich bestimmter *Zweck* des *ἀπεκρίθη* hinsichtlich der Worte *εἰ οὖν* etc. Joh. findet in 17, 12. eine prophetische Beziehung auf diese Bewahrung der Jünger vor der Mitgefangennahme, *sofern er nämlich* vermöge dieser Bewahrung *Keinen von ihnen in's Verderben* (durch den Abfall, dessen Versuchung mancher unterlegen haben würde, wenn er mit gefangen worden wäre) *gebracht habe*. Diese prophetische Beziehung (gegen *Schweizer's* hartes Urtheil) hat ihr Recht darin, dass Jesus 17, 12. ein *Schluss*bekenntniss seines Wirkens für die Jünger abgiebt, mithin auch das eben noch für sie zu Thuende jenem Ausspruche entsprechend sein, und als Erfüllung, als thatsächliche Vollendung des darin Ausgesagten erscheinen muss.

V. 10 f. Vrgl. Matth. 26, 51 ff. u. Parall. — *οὖν*) in Folge dieser Gefahr, die er jetzt für Jesum sah. — Nur Joh. *nennt* hier den Petrus und den Malchus. Persönliche Rücksichten, welche die Namen aus der frühesten Ueberlieferung fern gehalten zu haben scheinen, mochten jetzt nicht mehr obwalten. — *Wirf das Schwerdt in die Scheide!* gewiss ursprünglicher als die ruhigeren und umständlicheren Worte bei Matth. Zu *θήκη*, *Scheide*, s. Poll. 10, 144. — *τὸ ποτήρ.*) Vrgl. Matth. 20, 22. 26, 39. Das

Todesleiden, welches er nach Gottes Willen jetzt antreten soll, ist der zu trinkende Kelch, welchen ihm der Vater bereits (in die Hand) *gegeben hat,* — *δέδωκε.* — *αὐτό*) wie 15, 2.

V. 12—14. *Οὖν*) da keine Widersetzlichkeit weiter eintreten durfte. Der vollständigen Angabe: „*die Cohorte und der Chiliarch und die Diener*" ist eine besondere Absichtlichkeit (*Luthardt:* der Vorgang V. 6. habe noch nachgewirkt, dass nun *Alle* geholfen, um ihn sicher zu haben) nicht unterzulegen, da *ἡ σπεῖρα* etc. das Subject nicht blos von *συνέλαβον* und *ἔδησαν*, sondern auch von *ἀπήγαγον* ist. — *συνέλαβον* etc.) unwesentliche Differenz von Matth. 26, 50, wo die Gefangennahme *vor* dem Vertheidigungsversuche Petri geschieht. — Ueber *Hannas* s. z. Luk. 3, 1 f. Zu ihm ward — was die Synoptiker übergehen — Jesus *zuerst* (*πρῶτον*), ehe er zum wirklichen Oberpriester Kaiaphas geführt wurde, gebracht. Ein aussergerichtliches *Vorverhör* also sollte erst vorgenommen werden. Und den *Hannas* hatte man dazu ausersehen, weil er *Schwiegervater* des wirklichen Oberpriesters war (*ἦν γὰρ πενθερὸς* etc.); so glaubte man am sichersten zu sein, *der* werde dem Schwiegersohne, welcher dann die eigentliche Gerichtsverhandlung im Sanhedrin zu leiten hatte, zweckdienlich genug vorarbeiten. Die Annahme *Ewald's* (Gesch. Chr. p. 423.), Hannas sei damals mit dem Amte des *obersten Verhörrichters* bekleidet gewesen, entspricht der Grundangabe des Joh. nicht, welche blos das *schwiegerväterliche* Verhältniss anführt, daher auch nicht mit *Anderen* (s. auch *Lichtenst.* p. 418 f.) zu sagen ist, Hannas sei Präsident, Kaiaphas Vicepräsident des Sanhedrin gewesen. Ganz willkürlich noch *Andere:* das Haus des Hannas habe *nahe am Thore* gelegen (*Augustin.* u. V.), oder: man habe Jesum wie *im Triumphe* erst zu H. geführt (*Chrys., Theophyl.* u. M.). — V. 14. weist auf 11, 50. zurück, wegen der prophetischen Natur dieses Ausspruchs, der jetzt seiner Erfüllung so nahe gekommen war.

V. 15. *Ἠκολούθει*) dem *ἀπήγαγον* etc. V. 13. correlat, und das *Imperf.* ist *schildernd.* — *ὁ ἄλλ. μαθ.*) *der* bekannte *andere Jünger,* den ich nicht nenne. Selbstbezeichnung *Johannis;* nicht ein Bürger Jerusalem's (*Grot.*), nicht Judas Ischar. (*Heum.*), nicht irgend ein Unbekannter (*Augustin., Calov., Gurlitt*) ist gemeint. Nur Ersteres entspricht dem Artikel und der Eigenthümlichkeit des Joh. — *γνωστός*) *woher,* beruht auf sich. *Nonn.: ἰχθυβόλου παρὰ τέχνης.* — *τῷ ἀρχιερεῖ* und dann *τοῦ ἀρχιερέως*

kann nach ἀπήγ. αὐτ. πρὸς Ἄνναν V. 13. und ἠκολούθει etc. V. 15. nur auf den *Hannas* gehen, als *dem* Hohenpriester (er war es *gewesen* und hatte den *Titel* noch, s. Luk. 3, 2. Act. 4, 6.), zu welchem Jesus geführt wurde. Die Notiz vom *fungirenden* ἀρχιερ. *Kaiaphas* (ὃς ἦν V. 13. bis V. 14.) war eine *Zwischennotiz*, welche die vom Geschichtsverlauf gebotene Beziehung von ἀρχιερ. auf Hannas nicht ändern kann. — Sonach ist sowohl die folgende Verleugnung Petri (V. 16—18.), als auch das Verhör V. 19—21. und die Misshandlung V. 22. 23. in der Wohnung des *Hannas* geschehen; von dem synoptischen Verhör vor Kaiaphas berichtet Joh. nichts, und deutet nur V. 24. die Absendung Jesu an Kaiaphas, welche nach der Vernehmung bei Hannas erfolgt sei, kurz an, die Verhandlung vor Kaiaphas, welche nach dieser Hinsendung geschah, als bekannt voraussetzend. Ueber die zweite und dritte Verleugnung, welche ebenfalls in den Hof des *Hannas* zu setzen sind, s. z. V. 25. Diess exegetische Ergebniss, wornach Joh. das Verhör bei Kaiaphas gar nicht berichtet *), den Verleugnungen Petri aber den Hof des Hannas als Oertlichkeit anweist (s. z. Matth. Anm. nach 26, 75.), bietet der ältern und neuern Harmonistik (*Cyrill.*, *Erasm.*, *Luther*, *Beza*, *Calvin*, *Grot.*, *Wolf*, *Beng.* u. V. auch *Lücke*, *Tholuck*, *Klee*, *de Wette*, *Maier*, *Baeuml.*) Trotz, nach welcher der Transport Jesu von Hannas zu Kaiaphas schon die Voraussetzung von V. 15. bilden soll, mithin die Verleugnungen und das Verhör bei *Kaiaphas* geschehen seien, wobei man mit V. 24. theils kritisch theils exegetisch gewaltsam umgeht (s. z. V. 24.). Selbst harmonistisch bestätiget, nämlich von Seiten des Verhörs, wird jenes exegetische Ergebniss dadurch, dass V. 19—21. mit dem synoptischen Verhöre vor Kaiaphas gar keine Aehnlichkeit hat, wie auch von einer *gerichtlichen* Verhandlung vor dem *Sanhedrin* bei Joh. keine Spur ist. Uebrigens ist aus dem Schweigen der Synoptiker vom Verhöre bei Hannas um so weniger zu schliessen, dass dieselben nichts davon gewusst (*Schweizer*), da dieses

*) Bei der ihm bewussten *Bekanntheit* dieses Verhörs aus den älteren Evangelien, reichte es ihm völlig hin, durch die Bemerkung V. 24. nur eine *Erinnerung* daran einzufügen. *Andere* haben das Schweigen des Joh. vom Verhöre bei Kaiphas anders, aber willkürlicher zu erklären gesucht, wie *Schweizer:* nach V. 14. habe dem Ap. dieses Verhör als blose Förmlichkeit der Berücksichtigung nicht werth geschienen; *Brückn.:* Joh. habe sein Hauptaugenmerk auf die Verleugnung des Petrus und auf die Verhandlungen vor Pilatus gerichtet.

kein *gerichtliches* Verhör war, und es daher leicht im Kreise ihrer Tradition zurücktreten konnte. Anderseits muss die Glaubwürdigkeit des Joh. (gegen *Weisse*) sowohl für die Geschichtlichkeit jenes Verhörs als auch für die im Hofe des *Hannas* geschehenen drei Verleugnungen Petri den Ausschlag geben, ohne zu gestatten, dass man die synoptischen und Johanneischen Verleugnungen als eben so viel verschiedene zusammenzähle über die Dreizahl hinaus (*Paulus*). Wenn aber *Baur* p. 268. den Bericht vom Verhöre bei Hannas aus der *Tendenz* hervorgehen lässt, das Zeugniss vom Unglauben der Juden durch das Verdammungsurtheil der *beiden* Hohenpriester zu verstärken und (s. in d. theol. Jahrb. 1854. p. 285.) die durch beide vermittelte Uebergabe Jesu von der Jüdischen Obrigkeit an die Römische hervorzuheben, so steht, abgesehen von der nur ganz beiläufigen Weise der Erwähnung des Kaiaphas V. 24. und von der Willkür solcher Erfindungen überhaupt, entgegen, dass Joh. einen abgegebenen *Spruch* des Hannas so wenig wie des Kaiaphas erwähnt, was doch V. 24. so äusserst nahe lag, und durch 11, 50. hinsichtlich des Kaiaphas nicht ersetzt wird.

V. 16—18. *Petrus*, dem die Bekanntschaft im Hause abging, war nicht mit in den Hof (αὐλή V. 15.) gelassen worden, sondern stand, nachdem Joh. mit dem Zuge hineingegangen, *an der Thür ausserhalb* *), daher Joh. bei der Thürhüterin (Joseph. Antt. 7, 2, 1. Act. 12, 13.) vermittelt, dass er ihn hineinführen darf (εἰςήγαγε geht auf *Johannes;* von *Grot.* u. M. auf die *Thürhüterin* bezogen, ergäbe es einen unnöthigen Subjectswechsel). Die Thürhüterin steht inwendig im Hofe an der Thür, und fragt den hereingelassenen Petrus: *doch nicht auch du* u. s. w.? Das καί hat die Voraussetzung, dass *Johannes*, den sie gleichwohl Bekanntschafts halber mit eingelassen hatte, ein Schüler Jesu sei. — τοῦ ἀνθρ. τούτου) verächtlich, nicht mitleidig (*Chrys.*, *Theophyl.* u. M.). — Nach der Verleugnung befindet sich Petrus bei den Sclaven (des Hauses) und den Gerichtsdienern (die Soldaten V. 3. scheinen abgezogen zu sein), mit denen er am Kohlenfeuer im Hofe steht und sich wärmt. Abgesondert, wäre er aufgefallen. *Johannes* ist wohl vermittelst seiner Bekanntschaft mit *in das Innere des Hauses* gedrungen.

---

*) Es war die Strassenthür des Hofes, die αὔλεια θύρα (s. *Dissen* ad Pind. Nem. 1, 19. p. 361. Goth.).

V. 19—21. *Οὖν*) die Erzählung an V. 13. *ἀπήγαγον αὐτ. πρ. Ἄνναν πρῶτον* wieder anknüpfend. *Klotz* ad Devar. II. p. 718 f. — *περὶ τ. μαθητ. αὐτ. κ. π. τ. διδαχ. αὐτοῦ*) also allgemeine Fragen, einer solchen Privatvernehmung angemessen, aber wohlangelegt, um nach Maassgabe der etwaigen Beantwortung Weiteres anzuknüpfen. Wie ganz anders übrigens das gerichtliche Verhör beim Sanhedrin in der Tendenz politischer Anklage! — Jesus, seine Jünger möglichst unbetheiliget zu lassen (V. 8. 9.), erwiedert nur auf den zweiten Punkt der Befragung, und zwar abweisend, auf die Oeffentlichkeit sich berufend. — *ἐγὼ παῤῥησίᾳ* etc.) *ich* meines Theils *habe frank und frei* (vrgl. 7, 4. 11, 54.) *zur Welt geredet*. *παῤῥησ.* ist *subjectiv* zu fassen, *ohne Rückhalt*, nicht: *öffentlich*, was es nicht heisst. — *ἐν συναγ. κ. ἐν τ. ἱερῷ*) *in Synagoge und im Tempel*. Er beruft sich auf sein Lehrwirken nicht blos in *Jerus.*, sondern wie er's *immer* getrieben, will aber mit *πάντοτε* sein öffentliches Reden an anderen Orten (im Freien u. s. w.) nicht leugnen, sondern nur ausdrücken, er habe sich niemals mit seiner Lehre von Synagoge und Tempel zurückgezogen. — *ὅπου* etc.) geht auf den *Tempel*. — *καὶ ἐν κρυπτῷ ἐλάλ. οὐδέν*) womit natürlich die Privatbelehrungen an seine Jünger nicht verneint werden, da hier nur die Wirksamkeit des *Volkslehrers* in Frage ist, und ohnehin auch jene Privatbelehrungen nicht unter die Kategorie des *Heimlichen* fallen.

V. 22 f. *Εἷς τῶν*) *unus e numero*. — Ueber *ῥάπισμα*, *Backenstreich*, der spätern Gräcität angehörig, s. *Lobeck* ad Phryn. p. 175 f. — Was sich hier der Gerichtsdiener zur Ehre seines Gebieters („fortis percussor et mollis adulator", *Rupert.*) herausnimmt, lässt sich kaum in einer ordentlichen Sitzung des Sanhedrin vor dem fungirenden Oberpriester denken (Act. 23, 2. geschieht es *auf Befehl* des Letztern), wohl aber bei einem aussergerichtlichen Auftritt. — *οὕτως*) so unangemessen (vrgl. *Fritzsche* ad Marc. p. 150 f. *Bremi* ad Lys. et Aesch. p. 124. 355.). — V. 23. wichtig für die Matth. 5, 39. ausgedrückte ethische Idee. Vrgl. d. Anm. z. Matth. 5, 41.

V. 24. Mit dem Auftritte V. 22 f. war die Besprechung des Hannas mit Jesu abgebrochen, und jener *sendete ihn nun gebunden* (wie er seit V. 12. war) *zum Kaiaphas*, — also erst jetzt, nicht schon vor V. 15. Um den Verleugnungen die Oertlichkeit bei Kaiaphas zu verschaffen, hat man, so wenig auch Joh. eine Andeutung davon giebt, erfunden, Hannas und Kaiaphas hätten Ein Haus bewohnt

(*Euth. Zig.*, *Casaub.*, *Ebrard*, *Lange*, *Lichtenst.*). Um aber auch das Verhör 19—21. dem Kaiaphas zuzueignen, hat man theils *kritisch* eingegriffen, und V. 24. hinter V. 14. gesetzt (so *Cyrill.*, welcher ihn aber auch an u. St., also doppelt liest, was *Beza* gestattet) *), oder schon hinter V. 13. (einige unbedeutende krit. Zeugen, von *Rinck* gebilligt), theils hat man *exegetische* Gewalt gebraucht, indem man V. 24. entweder als *nachträgliche Geschichts-Notiz zur Abwendung von Missverständniss* betrachtete (so *Calvin*, *Vatabl.*, *Calov.*, *Corn. a Lap.*, *Jansen* u. M., auch *Lücke*, *Tholuck*, *Krabbe*, *de Wette*, *Maier*; nicht *Olsh.*, *Lange*, *Ammon*, *B. Crus.*, *Luthardt*, *Brückn.*, *Lichtenst.*), oder den Nahdruck auf *δεδεμένον* legte, welchem Worte *Grot.* ein die folgende Verleugnung, *Bengel* aber ein die vorherige Misshandlung erklärendes (*Gerhard:* sie verstärkendes) Gewicht beimass. Uebereinstimmend sind diese exegetischen Versuche darin, dass man *ἀπέστειλεν plusquamperfectisch* fasst: *miserat*, und als *nachholend* betrachtet. So wäre vielmehr der Aor.: es *sandte* ihn — um diess nachträglich noch beizubringen — Hannas u. s. w. Allein wo der Aor. wirklich *nachträglich berichtend* steht, giebt es der Zusammenhang selbst unabweislich an die Hand (der plusquamperfectische Gebrauch desselben in Relativsätzen, *Kühner* II. p. 79. *Winer* p. 246., gehört nicht hieher), wie Matth. 14, 3 f. (nicht Matth. 26, 48. 27, 27.). Hier aber ist diess gänzlich nicht der Fall, und nur die Harmonistik hat die Fassung aufgedrungen, wozu sie bei Joh. am wenigsten berechtigt ist. Dem Joh. hätte das Plusquamperf. eben so gut zu Gebote gestanden, wie der Aor., und durch die Wahl des letztern im Sinne des erstern hätte er, da den Leser im Zusammenhange nichts zurecht weist, eben so irre führend sich ausgedrückt, wie durch die ganze nachträgliche Notiz ohne alles Geschick. Die Nachhülfen von *Grot.* u. *Bengel* aber sind um so untauglicher, je offenbarer *δεδεμένον* einfach nur auf V. 12. *ἔδησαν αὐτόν* zurückblickt. Die einzig wortgetreue Geschichtsfolge giebt schon *Chrys.: εἶτα, μηδὲ οὕτως εὑρίσκοντές τι πλέον, πέμπουσιν αὐτὸν δεδεμένον πρὸς Καιάφαν.* Vrgl. *Theophyl.*

V. 25—27. Als Jesus zu Kaiaphas gesandt wurde, befand sich Petrus noch in der V. 18. angegebenen Lage,

*) Vrgl. *Luther*, welcher nach V. 14. glossirt: „Hier sollt stehen der 24. Vers. Ist vom Schreiber versetzt im Umwerfen des Blatts, wie oft geschieht.“

dastehend und sich wärmend. Da erfolgt seine *zweite und dritte Verleugnung*, welche also nach Joh. ebenfalls im Hofe des *Hannas* geschehen sind. Vrgl. *Olsh.*, *Baur*, *Bleek*. Wie Luk. in der *Oertlichlichkeit* der Verleugnungen mit Joh. stimme, nicht aber in der nähern zeitlichen Bestimmung, s. z. Luk. 22, 54—62. — *εἶπον*) die mit dastehenden V. 18. — Der Einzelne V. 26. greift mit seiner eigenen Augenzeugenschaft ihn an. — *ἐγώ*) ich meines Theils. — *ἐν τῷ κήπῳ*) sc. *ὄντα*. Der Sclave, *ausserhalb* des Gartens, hat über die Befriedigung oder durch die Thür des Gartens den Petrus *im Garten* bei Jesu sehen können. Beim Schwerdtstreiche muss er ihn (in der Verwirrung der Festnahme Jesu) nicht in's Auge gefasst haben, sonst hätte er ihm gewiss *dieses* Moment vorgehalten. — *ἀλέκτωρ*) *ein Hahn*. S. z. Matth. 26, 74.

V. 28. *Εἰς τὸ πραιτώριον*) S. z. Matth. 27, 27. — *πρωΐ*) d. i. in der vierten Nachtwache (s. z. Matth. 14, 25.), also gegen Anbruch des Tages. — *αὐτοί*) *selbst* gingen sie nicht hinein, sondern liessen nur *Jesum* hineinbringen. — *ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἵνα φάγ. τὸ πάσχα*) Der Eintritt in das heidnische, vom Gesäuerten nicht gereinigte (Deut. 16, 4.) Haus würde sie levitisch verunreiniget (*μιαίνω*, das sollenne Wort von Profanation, Plat. Legg. 9. p. 868. A. Tim. p. 69. D. Soph. Ant. 1031. LXX. b. *Schleussn*. III. p. 559.), und sie dadurch verhindert haben, das Passah zu essen. Da *φαγεῖν τὸ πάσχα* durchgängig im N. T. (Matth. 26, 17. Mark. 14, 12. 14. Luk. 22, 11. 15., vrgl. *ἑτοιμάζειν τὸ πάσχα* Matth. 26, 19. Mark. 14, 16. Luk. 22, 8., *θύειν τὸ πάσχα* 1. Kor. 5, 7. Luk. 22, 7. Mark. 14, 12.) nichts Anderes bezeichnet als *das Passahlamm essen*, wie אָכַל הַפֶּסַח 2. Chron. 30, 18., so erhellt, dass an dem Tage, in dessen Frühe man Jesum zum Procurator führte, das Passahlamm noch nicht *gegessen war* (wie die Synoptiker berichten), sondern gegessen *werden sollte*, dass mithin Jesus am Tage *vor dem Feste* gekreuzigt wurde. Unzweifelhaft bestätiget wird diess Resultat des Johann. Berichts durch 13, 1., wornach *πρὸ τῆς ἑορτῆς* für die ganze Leidensgeschichte maassgebend ist; und zwar so, dass das Jüdische Osterlamm nothwendig noch *zukünftig* war, als Jesus sein letztes Mahl mit den Jüngern hielt, an welches sich dann Gefangennehmung, Verurtheilung und Hinrichtung ununterbrochen anschloss; ferner durch 13, 29., wornach die Johanneische letzte Mahlzeit nicht das Passahmahl gewesen sein kann; endlich durch

19, 14. u. 31. (s. z. d. Stellen), wie auch die Anschauung, dass der getödtete Jesus der Antitypus des geschlachteten Passahlamms sei (19, 36.), nur zu demjenigen Tage, als seinem Todestage, passt, an welchem das Passahlamm geschlachtet wurde, d. i. der 14. Nisan. Da aber, wie nach den Synoptikern, so auch nach Joh. (19, 31.) Jesus am *Freitage* gestorben ist, nachdem er Abends vorher sein letztes Mahl Joh. 13. gehalten, so ergiebt sich die Differenz, dass nach den *Synoptikern* das Fest *Donnerstag* Abends beginnt und Jesus das wirkliche Jüdische *Passahmahl* hält, am *ersten Festtage* aber (Freitags) gekreuzigt wird, wogegen nach *Joh.* das Fest *Freitag* Abends anfängt, die letzte Mahlzeit Jesu (Donnerstag Abends) ein *gewöhnliches Mahl* ist (s. *Winer* Progr.: *δεῖπνον*, de quo Joh. 13. etc. Lps. 1847.) und sein Tod am *Vortage* des Festes (Freitags) erfolgt. Nach den *Synoptikern* war also der Freitag des Todes Jesu der 15. *Nisan*, nach *Joh.* aber der 14. *Nisan*. Es ist kaum ein unzweifelhafteres exegetisches Resultat zu denken (anerkannt auch von *Lücke* ed. 2. u. 3., *Neand.*, *Krabbe*, *Theile*, *Sieffert*, *Usteri*, *Ideler*, *Bleek*, *de Wette*, *Ebrard* §. 103., *Ewald*, *Baur*, *Hilgenf.*, *Hase*, *Weisse* u. M.). Gleichwohl hat auch hier die Harmonistik das Mögliche gethan, um Uebereinstimmung nachzuweisen, entweder der Synoptiker mit Joh. (so besonders die alte Harmonistik, s. *Weitzel* Passahfeier p. 305 f., — neuerlich bes. *Movers* in d. Zeitschr. f. Phil. u. kathol. Theol. 1833. 7. p. 58 ff. 8. p. 62 ff., *Maier* Aechth. d. Ev. Joh. 1854. p. 429 ff., auch *Weitzel* selbst) oder des Joh. mit den Synoptikern (so die meisten neueren Harmonisten *)). Die Versuche der ersten Art scheitern schon daran, dass bei den Synoptikern das letzte Mahl specifisch das *Jüdische ordentliche* **) *Passahmahl* war (kein *anticipirtes πάσχα*

---

*) *Chrys.* lässt zwischen beiden Vereinigungsversuchen die Wahl. *Entweder* meine Joh. mit *τὸ πάσχα: τὴν ἑορτὴν τὴν πᾶσαν*, *oder* Christus habe am Tage vor dem Passah der Juden die Feier anticipirt, *τηρῶν τὴν ἑαυτοῦ σφαγὴν τῇ παρασκευῇ*, an welcher das alttestamentliche Passahmahl gefeiert worden. So schreibt schon Chrys. das Programm für sämmtliche spätere Untersuchungen über diesen Punkt bis auf den heutigen Tag. Das Geschichtliche über die Streitfrage s. b. *Wichelhaus* Kommentar üb. d. Leidensgesch. p. 191 ff.

**) Die zur Zeit der Reformation und nachher unter den älteren Theologen, besonders durch *Casaub.* u. *Scaliger* gangbar gewordene Ansicht, die Juden hätten das Passah *um einen Tag verschoben*, war völlig aus der Luft gegriffen, fand aber um so

μνημονευτικόν, wie *Grot.* z. Matth. 26, 18., *Hammond* u. *Clericus* wollten, während *Conr. Iken* anachronistisch wie astronomisch unrichtig den Streit der Karäer u. Rabbaniten über die Berechnung des Neumondes herbeizog), nicht aber ein von Jesu *gegen* die Gesetzbestimmung gehaltenes und diese *abrogirendes* Passahmahl, wie *Weitzel* annimmt, vrgl. auch *Kahnis* p. 14. u. *Krafft* p. 130. *Die* Versuche aber, nach denen Joh. den Synoptikern gleich gemacht wird (*Bynaeus* de morte J. Ch. III. p. 13 ff., *Lightf.* p. 1121 ff., *Reland*, *Bengel* u. M., neuerlich bes. *Tholuck*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *Hengstenb.* in d. evang. K. Zeit. 1838. Nr. 98 ff. *Wieseler* Synopse p. 333 ff. *Luthardt*, *Wichelhaus*, *Hofmann* in d. Zeitschr. f. Prot. u. Kirche 1853. p. 260 ff., *Lichtenst.*, *Friedlieb* Gesch. d. Lebens J. Chr. p. 140 ff.), erledigen sich durch die richtige Erklärung von 13, 1. 29. 19, 14. 31. und hinsichtlich uns. Stelle durch die Bemerkungen: a) *τὸ πάσχα* kann nicht von den Festopferspeisen mit Ausschluss des Lammes, namentlich auch nicht von der *Chagiga* (חֲגִיגָה, die freiwilligen Osteropfer, aus Rindern bestehend, von denen Opfermahlzeiten gehalten wurden; s. *Lightf.*) verstanden werden, da es *mit φαγεῖν* beständig das *Osterlamm* bezeichnet (vrgl. überh. *Gesen.* Thes. II. p. 1115.), auch bei Joseph. und im Talmud (אכל הפסח), und daher kein Leser an etwas Anderes dabei denken konnte; Deut. 16, 2. aber heisst פסח ebenfalls nichts Anderes als *agnus paschalis*, von welchem dann צאן וּבָקָר unterschieden werden (vrgl. V. 6. 7.), wie auch 2. Chron. 35, 7—9. (vrgl. vielmehr V. 11. u. 13.) für die angenommene Beziehung von *πάσχα* auf die Osteropfer überhaupt völlig nichtsbeweisend ist. b) Die Einwendung, dass die Betretung des heidnischen Hauses nur die Verunreinigung *für denselben Tag* (טְבוּל יוֹם) bewirkt haben würde, welche noch vor Abends, also vor Anfang des neuen Tages, durch Abwaschung hätte ent-

leichter Eingang, weil dabei auf Seiten Jesu die völlig gesetzmässige Zeit der Haltung des Passahmahls blieb. Nach dieser Ansicht, welcher neuerlich wieder *Philippi* (kirchl. Glaubensl. I. p. 203.) beigetreten ist, haben die Juden, um nicht zwei Tage hinter einander an die Strenge der Sabbathsfeier gebunden zu sein, den ersten Festtag, welcher damals auf den Freitag gefallen sei, auf den Sabbath verlegt; Christus aber sei dem gesetzlichen Termin treu geblieben; nach dieser gesetzlichen Bestimmung richte sich der synoptische Bericht, nach jener arbiträren der Johanneische. Aus *ἦλθε* Luk. 22, 7. folgt für diesen harmonistischen Nothgriff gar nichts.

fernt werden können, und dass mithin die Juden doch noch das erst Abends zu geniessende Passahlamm zu essen vermocht haben würden (s. bes. *Hengstenb.*, *Wieseler* u. *Wichelh.* nach *Bynaeus* u. *Lightf.*), ist aus *Maimonid.* (Pesach 3, 1.) nicht nachzuweisen, muss vielmehr grade von uns. Stelle aus als unbegründet (jedenfalls *in Betreff der Zeit Jesu*) betrachtet werden, auch abgesehen davon, dass eine solche Verunreinigung an der eigenen *Schlachtung* der Lämmer behindert haben würde. c) Ueber die ganze unzulässige Einrede, welche man aus der Geschichte der Osterstreitigkeiten dagegen erhoben hat, dass Joh. den Tod Jesu auf den 14. Nisan setze, s. Einl. §. 2. d) Man hat sogar, um den Bericht des Joh. den synoptischen Zeitbestimmungen anzupassen, behauptet, die Zeit des Passahmahls sei gar nicht der Abend des 14. Nisan, sondern der Abend des 13. Nisan (mithin der *Anfang* des 14.) gewesen (so nach *Frisch* neuerlich *Rauch* in d. Stud. u. Krit. 1832. p. 537 ff.), wobei man unser φαγεῖν τ. πάσχα vom Essen der ἄζυμα verstand. Allein der Abend des 14. (mithin der Anfang des 15.) steht auf Grund des Gesetzes nach der Jüdischen Tradition und nach Joseph. so unantastbar fest (s. *de Wette* in d. Stud. u. Krit. 1834. 4. *Lücke* II. p. 727 ff. *Tholuck* z. 13, 1.), dass jener Versuch nur noch geschichtlich zu bemerken ist, wie auch der von *Schneckenb.* (Beitr. p. 4 ff.), welcher auf dem Irrthume beruht, dass 19, 14. die παρασκευή *auf das Garbenfest* sei. e) Hätte Joh. das letzte Mahl als Passahmahl gedacht, so würden in den Abschiedsreden sinnige Beziehungen auf das Passah gewiss nicht fehlen; sie fehlen aber völlig, und auch die allgemeine Bezeichnung des Mahles selbst δείπνου γινομένου 13, 2. (vrgl. 12, 2.) vereiniget sich damit, beim unbefangenen Leser den Gedanken an das Festmahl fern zu halten. — Ist aber die Differenz zwischen Joh. und den Synoptikern unausgleichbar, so fragt sich, *auf welcher Seite die geschichtliche Richtigkeit sei.* Wenn dem Joh. als dem einzigen unmittelbaren Zeugen, dessen Schrift unverändert aufbehalten ist, bei unausgleichbaren Abweichungen von der synoptischen Tradition, im Allgemeinen schon der Vorrang einzuräumen ist; — wenn ferner auch Pauli Vorstellung von Christo als dem Osterlamme nur zur Johann. Bestimmung seines Todestages passt (s. z. 1. Kor. 5, 7.); — wenn ferner selbst die Tradition des Judenthums ausserhalb der Kirche, dass Jesus *vespera paschatis*, d. i. am 14. Nisan, hingerichtet sei, dem Berichte des Joh. zur Seite steht (s. *Sanhedr.* 6, 2.), wobei das Fabelhafte in der

talmudischen Angabe der Umstände der Hinrichtung das einfache Zeit-Datum nicht berührt; — wenn eine Hegung des peinlichen Gerichtes und Hinrichtung am ersten Festtage auch nach den neuesten Versuchen, sie als gestattet nachzuweisen (s. bes. *Wieseler* p. 361 ff.), wenigstens höchst unwahrscheinlich ist (s. *Bleek* p. 139 ff. *Ewald* Alterth. p. 360.) und Act. 12, 3 ff. wider sich hat, auch in vorliegendem Falle als Ausnahme von der Regel betrachtet, in der That unklug und mit der vom Sanhedrin wohlerkannten grossen Gefahr (Matth. 26, 5.) unvereinbar wäre; — wenn endlich sogar bei den Synoptikern selbst noch Spuren des wahren geschichtlichen Verhältnisses, nach welchem der Tag des Todes Jesu kein erster Festtag, sondern ein Tag des Verkehrs und der Arbeit gewesen sein muss, sich vorfinden (Matth. 27, 59 f. Mark. 15, 21. 42. 26. Luk. 23, 26. 54. 56.), wie denn auch die Meinung des Sanhedrin Matth. 26, 5. Mark. 14, 1.: *μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ!* dem Johanneischen Berichte und der Eile, mit welcher nach diesem die Sache wirklich noch vor dem Feste abgethan wird, entspricht: so sind alle diese Momente eben so viel Gründe, deren Gesammtgewicht *für Johannes* entscheidet, ohne dass man der unsichern Berufung auf den jetzigen Festkalender, nach welchem der 15. Nisan auf keinen Freitag fallen darf (s. gegen dessen Anwendung auf *jene* Zeit *Wieseler* p. 437 f.), und auf das Verbot Ex. 12, 22., nach der Ostermahlzeit Haus und Stadt zu verlassen (s. z. Matth. 26, 30. u. *Wetst.* zu Mark. 14, 26.), bedarf. — Die Frage, *wie das richtige Zeitverhältniss in der synoptischen* Ueberlieferung *um einen Tag verschoben werden konnte*, entzieht sich einer *historisch* nachweislichen Lösung. Am natürlichsten aber bietet die Abendmahlsstiftung den Anknüpfungspunkt dar, sowohl durch die Beziehungen, welche Jesus selbst in seinen damit zusammenhängenden Reden dem Abendmahle auf das Passahmahl gab, als auch durch die Anschauung vom Abendmahle aus dem antitypischen Passahmahle, welche Anschauung nothwendig aus der Auffassung Christi als des Passahlamms (19, 36. 1. Kor. 5, 7.) sich entwickeln musste, so fern er im Abendmahle sich selbst zum Genusse gegeben hatte. So ward der Stiftungstag des Abendmahls in der typologischen Betrachtungsweise desselben ein *idealer* 14. Nisan, und in der Tradition vermöge der Rückwirkung der Idee auf dieselbe allmählich ein *wirklicher*, und folgeweise die *παρασκευή*, welche als der Sterbetag feststand, aus dem Rüsttage auf Ostern (14. Nisan), wie ihn Joh. wieder festgestellt hat, der Rüsttag auf den *Sabbath*, diesen

nicht als den ersten, sondern als den zweiten Ostertag betrachtet. — Uebrigens ist die Abweichung des Joh. von den Synoptikern als Grund gegen die Aechtheit des Erstern (*Bretschn.*, *Schwegler*, *Baur* u. M.) um so weniger zu brauchen, je unwahrscheinlicher an sich das Wagniss eines spätern Erfinders, welcher gleichwohl apostolische Geltung suchte, gewesen sein würde, in einer so äusserst wichtigen Bestimmung mit der herrschenden Tradition in Widerspruch zu treten, und im Dienste der Idee von Christo als dem vollendeten Passahlamm (s. bes. *Baur* p. 272 ff. u. in d. theol. Jahrb. 1854. p. 267 f.) die Hinrichtung Christi um einen Tag zurückzudatiren. Wäre die in so fern wesentlich ungeschichtliche Geschichte ein Erzeugniss der Idee des Passahlamms, so würde gewiss auch diese Idee selbst weit geflissentlicher und ausdrücklicher (namentlich auch in den Abschiedsreden) hervorgetreten und nicht blos bei Gelegenheit des Seitenstichs 19, 36. nach einem einzelnen Merkmal zu einer Andeutung gekommen sein, — es wäre denn, dass man mit *Weisse* Evangelienfrage p. 130. ein Recht zu haben glaubte, den Verf. des Evang. zu beschuldigen, dass er sich den Verlauf der Ereignisse nach gewissen Voraussetzungen zum Theil *zufällig* und willkürlich zusammengesetzt habe.

V. 29 f. In Römisch-politischer Nachgiebigkeit gegen die Juden im Punkte der Religion kommt Pilatus*) zu ihnen heraus, und verlangt vor Allem *processmässig* eine *bestimmte Anklage,* obgleich er sie wusste V. 33.; sed se scire dissimulabat", *Rupert.*). Der hierarchische Trotz aber im bösen Gewissen muthet ihm zu, er solle die Ueberlieferung selbst schon als Gewähr des Verbrechens annehmen. Wer nicht ein Missethäter sei, *den würden sie nicht dem Procurator überliefert haben.* „Quod probationibus deerat, id supplere volunt sua auctoritate", *Grot.* — κατὰ τοῦ ἀνθρ. τούτου) ist noch *gleichgültig* gesprochen, nicht: „wider solchen frommen berühmten Mann" (*Luther*).

V. 31. Da sie keine bestimmte Klage einbringen, weist sie Pilatus an ihr eigenes Gericht (den Sanhedrin). Wie er ohne eine solche Klage, aus welcher sich erst seine

---

*) Das ganze Benehmen des Pilatus in allen folgenden Verhandlungen ist so psychologisch wahr geschildert, dass die Meinung *Baur's*, sein Interesse für Jesum sei ihm nur vom Evangelisten geliehen, um von ihm alle Schuld auf die Juden zurückzuwälzen (p. 215.), von selbst in ihrer völligen Grundlosigkeit erscheinen muss.

Competenz ergeben musste, nicht anders als mit Verweisung an die ordentliche Jüdische Instanz verfahren *konnte*, so war diess Verfahren auch *ungefährlich*, weil, wenn das κρίνειν d. i. das gerichtliche Verfahren gegen Jesum, auf Lebensstrafe hinauslaufen würde, sie ihm doch wiederkommen mussten, und zugleich *klug*, da sie, wenn sie nicht unverrichteter Sache abziehen wollten, voraussetzlich ihren Trotz zu brechen und mit einer Klage noch herauszurücken genöthiget waren. Fasst man κρίνειν *verurtheilen*, oder gar *hinrichten* (*Lücke*, *de Wette*, welcher wie auch *Tholuck* einen *Hohn* darin findet), was es aber an sich nicht heisst, und welchen Sinn es durch das folgende ἀποκτεῖναι nicht bekommen kann, so legt man dem Procurator etwas sehr *Vorgreifliches* und beziehungsweise ihm *Ungehöriges* in den Mund. — ὑμεῖς) mit Nachdruck. — Die *Antwort* der Juden beruht auf dem Gedanken, dass diess κρίνειν ihrerseits schon geschehen sei und zum Erkenntniss auf Hinrichtung geführt habe, die sie aber nicht zu *vollziehen* befugt seien. Sie haben also das κρίνειν nicht *gleich* ἀποκτεῖναι verstanden, sondern letzteres als das ausgemachte *Ergebniss* des erstern betrachtet. Jede *Beschränkung* aber des ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν etc. (auf die *Kreuzesstrafe*, wie *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.* wollen; oder auf den *Festtag*, wie *Seml.* u. *Kuinoel* meinen; oder auf *Staatsverbrechen*, so *Krebs*) ist eingelegt; die Juden hatten seit der Herrschaft der Römer (nach dem Talmud erst 40 Jahre vor der Zerstörung Jerus., s. *Lightf.* p. 455. 1123 ff.) das Jus vitae et necis überhaupt verloren; sie konnten zwar auf Todesstrafe erkennen, aber die Bestätigung und Vollziehung gehörte der Römischen Oberbehörde. S. überh. *Iken* Diss. II. p. 517 ff. *Friedlieb* Archäol. p. 96 f. — Die Steinigung Stephani war ein *tumultuarischer* Act.

V. 32. Der in der göttlichen Absicht geordnete Zweck, weshalb die Juden das Recht der Hinrichtung nicht hatten, mithin ihr ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν etc. antworten mussten. Sonst würde Jesus gesteinigt, nicht aber *gekreuzigt* worden sein (was *Römische* Todesstrafe war), und das Wort Jesu 12, 32. wäre unerfüllt geblieben.

V. 33 f. Pil. lässt sich jetzt auf Weiteres mit den Juden nicht ein, aber weil er eben vernommen, dass es auf Todesstrafe abgesehen ist, kehrt er in's Prätorium zurück, in welches Jesus V. 28. geführt ist, und lässt ihn vor sich rufen, um selbst ihn zu vernehmen. Seine Frage: *du bist der König der Juden?* welche übrigens einen geringschätzigen, höhnischen Klang hat (nicht etwa σὺ λέγεις etc.

oder dergl. fragt er), erklärt sich auch ohne κατηγορία der Juden daraus, dass die Verhaftung, weil mit Hülfe der σπεῖρα V. 3., nicht ohne vorgängige Anzeige und Genehmigung des Pil., welcher deshalb auch von dem Grunde in Kenntniss gesetzt sein musste, geschehen sein konnte, — daher nicht, wie gewöhnlich, einzutragen ist, die Juden wären noch nach V. 31. mit der κατηγορία hervorgetreten, was durch die Harmonisirung mit Luk. 23, 2. nicht gerechtfertiget wird. — Durch seine Gegenfrage V. 34. will Jesus nicht den nähern *Sinn* der Frage erfahren, ob sie nämlich Jüdisch-theokratisch oder Römisch-politisch gemeint sei (denn eine solche Scheidung der Messiasbegriffe war bei Pil. weder vorauszusetzen noch durch die Frage zu veranlassen), sondern er macht einfach von dem *Rechte* Gebrauch, von der Anklage, die in der Frage lag, *den Urheber zu wissen*, zu wissen also, ob Pil. von sich selbst und ohne fremdes Anbringen (ἀφ᾽ ἑαυτοῦ; *Nonn.*: αὐτόματος) oder aber auf Angeben Anderer ihm jene Frage vorlege. Dass Letzteres der Fall war, wusste Jesus zwar; aber Pilatus sollte mit der Sprache heraus, den Status causae klar zu legen, was Jesus verlangen konnte und mit aller Unerschrockenheit der Unschuld verlangte.

V. 35 f. Die Antwort des Procurators (gereizt und vornehm) giebt indirect in μήτι — εἰμι die Verneinung der ersten Frage Jesu, und somit auch eine Bejahung der zweiten. — μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι) ἐγώ mit stolzem Nachdruck: doch nicht *ich*, ich euer Procurator, bin ein *Jude?* wie sollte ich von mir selbst darauf kommen, dich *Juden* und als *Juden-König* in's Verhör zu nehmen? Den Nachdruck von ἐγώ bezeichnet *Nonnus* durch: μὴ γὰρ Ἰουδαῖος κἀγὼ πέλον; — *Gegensatz* davon: *deine eigene Nation* (τὸ ἔθνος τὸ σόν) *und insonders* (καί) *die Oberpriester* haben dich mir überliefert; was hast du gethan? Keine Umstände weiter gemacht! — Jetzt *bekennt* Jesus sein Königthum, aber zunächst nur *negativ* (positiv: V. 37.): „*Mein* Königreich stammt nicht (wie andere Reiche) aus dieser (eben nur bis zur Errichtung meines Reiches dauernden) *Welt;* wenn aus dieser *Welt mein* Königreich stammte, so würden wohl die Diener, die *ich* dann haben würde (οἱ ἐμοί), kämpfen, damit ich den Juden (der hierarchischen Opposition) nicht überliefert würde (was 19, 16. geschieht); so aber (da Niemand für mich kämpft) stammt *mein* Königreich nicht von *dannen* (ἐντεῦθεν = ἐκ τοῦ κόσμ. τούτου).“ — Beachte die feierliche Wiederholung von ἐκ τοῦ κόσμου τ. (vrgl. *Bornem.* Schol. in Luc. p. XXXVIII.), und von

ἡ βασιλεία ἡ ἐμή, so wie dass ἐντεῦθεν, *von da her*, lebendig *hinzeigend* gesagt ist, und endlich, dass in ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, nicht τούτου, welches auch hätte weggelassen werden können, sondern κόσμου den Nachdruck hat. Der Gedanke an die *Diener*, welche Jesus *wirklich* hatte (an die Jünger und an die Engel hat man gedacht, s. *Lampe* u. *Luthardt*), wird durch den bedingten Vordersatz als hieher nicht gehörig abgeschnitten.

V. 37. Eine βασιλεία hatte sich Jesus wirklich beigelegt V. 36., was Pil. gewiss nicht erwartete, daher er befremdet und nicht ohne Zug vornehmen Spottes fragt: *nonne igitur rex tu es?* da du nämlich von deiner βασιλεία redest. Ueber das fragende οὐκοῦν, *nonne igitur*, s. *Kühner* ad Xen. Mem. Exc. III. p. 403. Die Schreibart οὔκουν ist unzulässig, weil sie den Sinn ergäbe *non sane rex tu es;* s. *Kühner* l. l. p. 404. — ὅτι) Begründung der durch σὺ λέγεις (vrgl. Matth. 26, 25.) ausgesprochenen Bejahung. — ἐγώ) dem geringschätzig betonten σύ am Ende der Frage des Pilatus entsprechend, mit edlem Selbstbewusstsein betont, und durch das gleich wieder anhebende ἐγώ noch nachdrücklicher hervorgehoben; auch das zweimalige εἰς τοῦτο hat Emphase. — γεγένν. u. ἐλήλ. εἰς τ. κόσμ.) soll nach *Lücke* u. *de Wette* die *Geburt* und den *amtlichen Auftritt* bezeichnen; eine Scheidung, welche durch das Johanneische ἔρχεσθαι εἰς τ. κόσμ., worin die Geburt mit begriffen ist (3, 17. 9, 39. 11, 27. 12, 47. 16, 28.) nicht gerechtfertiget wird. Das ἐλήλ. εἰς τ. κόσμ. stellt die Geburt noch einmal, aber nach ihrem specifischen höhern Wesen, als *Eintritt des Gottgesandten in die Welt* dar, so dass das göttliche ἀποστέλλειν εἰς τὸν κόσμον (3, 17. 10, 36. 17, 18.) correlat ist. Das *Gekommensein in die Welt* verhält sich zum Begriff des *Geborenseins*, wie das Verlassen der Welt (16, 28.) und zum Vater Gehen zum Begriff des Sterbens. — ἵνα μαρτυρ. τῇ ἀληθ.) *Zeugniss* geben für die göttliche Wahrheit sollte er, denn er hatte sie bei Gott geschaut und gehört. Vrgl. 3, 11. 32. — ὁ ὢν ἐκ τ. ἀληθ.) *genetische* Bezeichnung (vrgl. z. Gal. 3, 7.) seiner Reichsangehörigen; sie sind aus der göttlichen Wahrheit her, d. i. ihr Sinn und ihr ganzes geistiges Wesen ist so beschaffen, dass die göttliche Wahrheit ihren gestaltenden Einfluss auf sie übt. Das sind die vom Vater gezogenen (6, 44 f.) u. ihm gegebenen Seelen. Richtig *Beng.*: „*Esse ex veritate* praecedit, *audire* sequitur.“ ἀκούει μου τ. φωνῆς) *hört auf meine Stimme*, folgt meinem Ruf, Geheiss u. s. w. Somit hat Jesus über sein Königthum dahin sich

erklärt, dass er, als Zeuge der göttlichen Wahrheit erschienen, durch die Wahrheit sich seine Gehorchenden (die Unterthanen seines dereinstigen herrlichen Reiches) schaffe.

V. 38. Pilat., nun vollends überzeugt, er habe einen unschuldigen und gefahrlosen Schwärmer vor sich, fragt mit der wegwerfenden *Geringschätzung*, welche einem materiellen Weltmann gegen das abstracte und übersinnliche Gebiet eigen ist: *was ist Wahrheit?* Ein *Non ens*, ein *Phantom*, denkt er dabei, ist es, womit *der* ein Reich stiften will und des Handels überdrüssig geht er sofort hinaus zu den Juden, und erklärt ihnen, er finde keine Schuld an Jesu *). Etwas Gutmüthiges liegt hierin, aber es ist die flache Gutmüthigkeit des für das Höhere gleichgültigen Weltmenschen; nichts von der Trostlosigkeit des Wahrheitsforschers (*Olsh.*) ist hineinzulegen. Gegen die Ansicht der *Väter* u. A. (*Chrys.*, *Theodor. Heracl.*, *Euth. Zig.*, *Aret.* u. M.) aber, Pilat. sei *wirklich die Wahrheit zu erfahren* begierig geworden (*Nonn.* meint sogar: *καὶ Πιλάτος θάμβησε*); entscheidet schon, dass er sofort hinausgeht. — *Woher Joh. diess Gespräch des Pilat. mit Jesu erfahren habe?* Sei es, dass es vom Pilat. in seinen Kreisen berichtet worden und von daher dem Joh. zugekommen ist; sei es, dass irgend ein Ohrenzeuge des Auftritts selbst ihm die Kunde davon zugeführt, — keinesfalls haben wir das Recht, den Bericht blos der Composition des Joh. zuzuschieben (*Strauss*), wie insonders *Baur* in den Erklärungen des Pilat., er finde keine Schuld an Jesu, nur die *Tendenz des Evangelisten*, die Schuld möglichst vom Pilat. ab und auf die Juden zu wälzen, ausgeprägt findet, wozu auch die Frage: was ist Wahrheit? dienen soll, welcher *Baur* den Sinn unterlegt: wie kann man aus der Wahrheit *ein Verbrechen machen?*

V. 39 f. Statt charakterfest die Unschuld Jesu zu schützen, versucht er, um nicht unpopulär zu sein, unweise genug einen Umweg, durch welchen er jene Unschuld thatsächlich aufgab. — *ἵνα* etc.) es findet eine Gewohnheit bei euch statt für den Zweck, dass u. s. w. So ist, *was* Observanz bei ihnen sei, in *telischer* Vorstellung gedacht. Ueber die Sache selbst s. z. Matth. 27, 15. — *ἐν τῷ πάσχα*) So konnte sich Pil. sowohl am 14. als auch am 15. Nisan ausdrücken. — *βούλεσθε — ἀπολύσω*) *wollet ihr, soll ich losgeben?* Deliberativer Conjunctiv. Vrgl. z. Matth.

*) Hier ist die Hinsendung Jesu zu Herodes Antipas zu denken. S. z. Luk. Anm. nach 23, 12.

13, 28. *Kühner* II. §. 464. — τὸν βασιλ. τ. Ἰουδ.) unweise Bitterkeit. — πάλιν) setzt ein schon V. 30. u. 31. geschehenes Schreien voraus. — Βαραββ.) S. z. Matth. 27, 16. — ἦν δὲ ὁ Β. ληστής) tragischer Zusatz. Die Bezeichnung durch ληστής schliesst die Angabe bei Mark. 15, 7. Luk. 23, 19. nicht aus. Nach Matth. 27, 17. hat Pil. den Barabb. und Jesum zur *Wahl* gestellt; mit Johann. stimmt Mark. u. auch Luk.

Kap. XIX.

V. 3. καὶ ἔλεγον) B. L. U. X. Minusk., die meisten Verss. Cyr. Nonn. Aug.: καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν καὶ ἔλεγον. Mit Recht aufgenommen von *Lachm.* u. *Tisch.* Die Recepta entstand eben so leicht mechanisch durch irriges Uebergehen vom ersten αὐτόν auf das zweite, wie durch den Schein des Entbehrlichen, ja Unpassenden, welchen ἤρχ. πρ. αὐτ. haben konnte. — ἐδίδουν) *Lachm.* u. *Tisch.* nach B. L. X. Cyr.: ἐδίδοσαν. Aber s. z. 15, 22. — V. 4. *Elz., Scholz, Tisch.*: ἐξῆλθεν οὖν. *Lachm.*: καὶ ἐξῆλθεν. Zwischen beiden Lesarten ist das Gewicht der Zeugen sehr getheilt, doch für καὶ ἐξῆλθ. überwiegend (A. B. K. L. X. Minusk. Syr. Aeth.), welches daher vorzuziehen, wogegen die Weglassung der Partikel (*Griesb.*) durch D. Minusk. Verss. nicht hinreichend gerechtfertigt wird. — V. 6. αὐτόν) nach σταύρ. fehlt bei *Elz., Tisch.*, hat aber das Uebergewicht der Zeugen für sich, denn unter den Majusk. lassen es nur B. L. weg. Gleichwohl lag die Zufügung an sich und durch Luk. 23, 21. Mark. 15, 13. Joh. 19, 15. so nahe, dass es als Supplement anzusehen ist. — V. 7. ἡμῶν) fehlt bei B. D. L. Δ. Vulg. It. Or. Hil. Aug. Getilgt von *Lachm.* Aber wie leicht konnte theils die vorhergehende Sylbe *MON*, theils die scheinbare Ueberflüssigkeit die Uebergehung veranlassen! — V. 10. Nach λέγει haben *Elz., Lachm.* οὖν, welches zwar nur bei A. X. Minusk. Syr. Perss. Copt. Arm. Slav. Cyr. fehlt (getilgt von *Tisch.*), bei der passenden Verbindung aber, welche es ausdrückt, schwerlich weggelassen sein würde, wenn es ächt wäre. Etwas Schleppendes (gegen *Lücke, de Wette*) haben die Schreiber schwerlich darin gefühlt. — V. 12. ἔκραζον) *Lachm., Tisch.*: ἐκραύγαζον, zwar nach erheblichen Zeugen, aber aus V. 6. 18, 40., woher D. Minusk. gradezu ἐκραύγασαν wiederholt haben. — V. 13. τοῦτον τὸν λόγον) Der Genit. Plur., und zwar entweder τούτων τῶν λόγων, oder erheblich stärker noch (A. B. L.) τῶν λόγων τούτων, ist so entschieden testirt, dass letzteres mit *Lachm.* u. *Tisch.* auf-

zunehmen ist. Die Recepta ist aus V. 8. — V. 14. Statt δέ nach ὥρα haben *Lachm.* u. *Tisch.* ἦν, nach entscheidenden Zeugen, δέ ist stylistische Besserung. — ἕκτη) D. L. X. Minusk. Chronic. alex. (letzteres auf die ἀκριβῆ ἀντίγραφα, ja auf das ἰδιόχειρον des Joh. sich berufend!), Nonn. Sev. ant. (auf Euseb. sich berufend), Ammon. Theophyl.: τρίτη. Alte harmonistische Aenderung nach Mark. 15, 25. (vrgl. Matth. 27, 45. Mark. 15, 33. Luk. 23, 44.). — V. 16. 17. Statt ἤγαγον hat *Elz.* ἀπήγαγον, gegen entscheidende Zeugen. Aber B. L. X. Codd. It. Copt. Cyr. lassen καὶ ἤγαγον ganz weg. So *Lachm.* u. *Tisch.* Allein wenn man hier die Fortführung aus den Parall. nachgetragen hätte, so würde nicht ἤγαγον, sondern ἀπήγαγον (vrgl. Matth. 27, 31. Luk. 23, 26.) das Uebergewicht der Zeugen haben. Leicht aber konnte καὶ ἤγαγον beim Abschreiben dadurch untergehen, dass man vom ersten καί gleich auf das zweite fortging. — τὸν σταυρ. αὐτοῦ) *Lachm.* u. *Tisch.*: αὐτῷ τὸν σταυρ., was durch B. L. X. Vulg. It. Or. Cyr. sattsam bezeugt ist, um die Recepta als Aenderung nach der gangbaren Wortstellung erscheinen zu lassen. — V. 20. Die Reihenfolge Ἑβρ., Ῥωμ., Ἑλλ. (so *Tisch.* nach B. L. X. Minusk. Copt. Sah. Cyr.) hat die Wahrscheinlichkeit vom Standpunkte des Pilatus für sich. — V. 26. 27. Statt ἰδού ist beides Mal mit *Lachm.* u. *Tisch.* das beim Joh. gangbare ἴδε (er hat ἰδού nur 4, 35. 16, 32. und aus d. LXX. 12, 15.) nach erheblichen Zeugen zu lesen, ein Sinnunterschied zwischen beiden Formen aber nicht anzunehmen. — V. 28. εἰδώς) ἰδών ist weder hinreichend beglaubt noch sinngemäss. Es ist mechanische Wiederholung aus V. 26. — V. 29. οὖν) fehlt bei A. B. L. X. Codd. It., während einige andere Zeugen δέ oder *et* haben. Mit Recht getilgt von *Lachm.* Gangbarer Zusatz. — οἱ δὲ πλήσ. σπόγγ. ὄξ. καί) *Lachm.*: σπόγγ. οὖν μεστὸν τοῦ ὄξους, nach B. L. X. Minusk. Verss. Cyr. Hilar. Die Recepta ist nach Matth. 27, 48. Mark. 15, 36. gebildet. — V. 31. Statt ἐκείνου hat *Elz.* ἐκείνη, gegen entscheidende Zeugen. — V. 35. καὶ ὑμεῖς) *Elz.* hat blos ὑμεῖς. Aber καί ist so stark bezeugt, und ward so leicht als beziehungslos ausgelassen, dass es geschützt werden muss. — V. 40. ἐν ὀθον.) Das blose ὀθον. (*Elz.*, *Lachm.*) ist zwar ebenfalls erheblich bezeugt (B. K. L. X. Y.), aber leicht ward das entbehrliche ἐν übergangen. Vrgl. 11, 44.

V. 1—3. *Οὖν*) Nach Fehlschlagung dieses Rettungsversuchs will Pilat. es wenigstens noch *darauf* ankommen lassen, ob nicht das *Mitleid* der Juden zu erregen sei. Er lässt daher die *Geiselung* an Jesu vollziehen, welcher er ohnehin, wenn er gekreuzigt werden sollte, zu unterwerfen war, und hofft durch diese, wenngleich ohne Urtheil und Recht verfügte Misshandlung den Juden genug zu thun und das Schlimmere abzuwenden. Vrgl. z. Matth. 27, 26. Auch giebt er ihn in gleicher Absicht dem Hohne der Soldaten preis. — *ἔλαβεν*) schildernde Einfachheit der Darstellung. — *ἐξ ἀκανθ.*) aus *Dornen*, nicht: Bärenklau. S. z. Matth. 27, 29. — *ἱμάτ. πορφυρ.*) es war ein rother Soldaten-Mantel. S. z. Matth. 27, 28. Mark. 15, 17. Die *Art* des Hohns erklärt sich aus 18, 39. — *κ. ἤρχ. πρ. αὐτ.*) s. d. krit. Anm. Es ist ein *schildernder* Zug. Verkleidet steht er vor ihnen; *sie gehen zu ihm hin* und machen ihm die Reverenz!

V. 4 f. *Πάλιν*) denn nach 18, 40. ist Pilat. in das Prätorium zurückgegangen, und hat Jesum geiseln lassen V. 1. Letzteres war gewiss so geschehen, dass es die Juden sehen konnten. — Den Gegeiselten und zur Königs-Carricatur Verkleideten lässt er mit sich herausführen. — *ὑμῖν*) *vobis;* die nähere Erklärung dieser Beziehung giebt das Folgende. — *ἵνα γνῶτε* etc.) denn hätte er ihn schuldig befunden, so würde er diese Umstände nicht machen, sondern die Sache mit der Execution abthun. — V. 5. Nicht *Parenthese* ist *ἐξῆλθεν* — *ἱμάτιον*, sondern die Erzählung läuft ununterbrochen fort, so jedoch, dass bei *λέγει* (*Pilatus*) das Subject wechselt. S. *Maetzn.* ad Antiph. p. 145. *Kühner* ad Xen. Mem. 2, 1, 8. — Das kurze bedeutsame *ecce homo!* siehe da ist der Mensch, um welchen es sich handelt! hat seinen beredten Kommentar in dem *Aufzuge*, in welchem Jesus herausgeführt wurde. *Diese* Gestalt kann nicht ein wirklicher Thron-Usurpator sein! Die Worte sind weich und mitleidig gesprochen und sollen Mitleid erregen (vrgl. schon *Chrys.*); erst V. 14. sagt er bitter: *ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν*. Das *ecce homo* ohne Bedeutsamkeit zu nehmen, nur als Anzeige des Vorhandenseins: „da ist er wieder“ (was *Tholuck* zulässt), entspricht dem schmerzlichen Nachdruck der ganzen Schilderung *ἐξῆλθεν* — *ἱμάτ.* nicht.

V. 6—8. Von anwesendem *Volke* (welches vielleicht *geschwiegen* habe, meint *Lücke;* vrgl. *Luthardt*, nach welchem die Oberpriester etwaigen Mitleidsäusserungen des Volks zuvorkommen wollen) enthält der Text nichts; die

Ἰουδαῖοι V. 31. 38. waren eben die ἀρχιερεῖς u. St. — λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς etc.) ein verdriesslich und gereizt abweisendes *Paradoxon*, da die Juden das *Recht* der Hinrichtung nicht hatten, und die Kreuzigung gar keine *Jüdische* Todesstrafe war. Kreuziget ihn selbst, wenn ihr ihn gekreuzigt haben wollet! — Die Ἰουδαῖοι legen nun die Auctorität ihres Gesetzes ein, nach welchem Jesus (nämlich als Gotteslästerer Lev. 24, 16.) sterben müsse. So geben sie ihrer Forderung klüglich eine vom Procurator zu respectirende andere Grundlage, und der Beschuldigung die entsprechende religiöse Fassung. — ἡμεῖς) mit trotzigem Nachdrucke, dem vorherigen ἐγώ — αἰτίαν entgegengesetzt. — μᾶλλον ἐφοβ.) nämlich Jesum hinrichten zu lassen. Vorher war's *Gewissensscheu* gewesen, jetzt Furcht vor der *Rache eines Gottes*, nämlich des Judengottes Jehova, wenn etwa die angegebene Behauptung wahr wäre. Das υἱὸς θεοῦ erklärte er sich nach Analogie der heidnischen *Heroen*.

V. 9. Er nahm daher Jesum zu einem Privatverhöre wieder mit hinein in's Prätorium. — πόθεν) fragt nach der *Herkunft*, aber nicht im Sinne des Geburtsortes (*Paulus*), sondern in dem durch υἱὸν θεοῦ V. 7. angeregten Sinne. Vrgl. 8, 14. Matth. 21, 25. Hom. Od. ρ, 373.: πόθεν γένος εὔχεται εἶναι. — ἀπόκρ. οὐκ ἔδωκ. αὐτῷ) Sowohl diese Notiz, wie auch die eigenthümliche, eine gewisse Schüchternheit verrathende Frage des Pilat. πόθεν εἶ σύ (wie ganz anders fragt er 18, 33.; aber hier *scheut* er sich, direct zu fragen), ist Gepräge der Originalität. Es *schweigt* Jesus; denn was er zu sagen gehabt hätte, wäre vom Pilat. doch nur missverstanden oder gar nicht verstanden worden (Matth. 7, 6.). Ueberdiess hatte er ja schon 18, 36 f. seine himmlische Herkunft genugsam angedeutet, wenn nur Pilat. ein Verständniss dafür gehabt hätte. *Luthardt* nach *Starke* Synops. erklärt das Schweigen Jesu daher, dass er dem Pil. nicht Anlass geben wolle, ihn aus Furcht loszugeben, und dadurch dem Willen Gottes in den Weg zu treten. Aber dann hätte er auch das grosse kühne Wort V. 11. zurückhalten müssen. Ein charakterfestes Entgegentreten des skeptischen Weltmanns gegen das Verlangen der Juden hat Jesus gewiss weder gehofft noch gefürchtet. — ἐμοὶ οὐ λαλεῖς;) ἐμοί hat den Nachdruck der gekränkten Auctorität, die sich auch dann gleich *schreckend* und *lockend* versucht. *Zuerst* das σταυρῶσαί σε, und *dann* erst das ἀπολῦσαί σε zu sagen, war dem *gereizten* Manne am natürlichsten. Doch haben A. B. *Lachm.*, *Tisch.* die

umgekehrte Folge, welche indess dem mechanischen Schreiber näher lag.

V. 11. Mit einem klaren heiligen Trotzbieten stellt Jesus die ἐξουσία des Procurators gegen ihn, welche dieser so eben mit seinem σταυρῶσαί σε geltend gemacht hat, unter eine höhere Instanz, entnimmt daraus aber sofort auch mit versöhnender Milde einen verringernden Maassstab für dessen Schuld. Der Ausspruch athmet *Wahrheit* u. *Gnade*. — δεδομένον) nämlich das ἐξουσιάζειν κατ' ἐμοῦ. S. *Kühner* II. §. 421. *Bernhardy* p. 335. — ἄνωθεν) d. i. *von Gott*. Vrgl. 3, 3. 31., nicht: vom *Sanhedrin* (*Bolten, Seml.*), nicht: vom *Römischen Kaiser* (*Usteri*, welcher die St. ganz missverstanden). Pilatus steht vor Jesu mit der ἐξουσία ihn zu verderben; von Gott aber hat er diese Gewalt, und er hätte sie nicht, wenn ihn Gott nicht zur Vollziehung seines Verhängnisses über Jesum bestimmt hätte. Deshalb aber (διὰ τοῦτο), weil er nämlich hier nicht in unabhängiger Selbstbestimmung, sondern als Organ des göttlichen Verhängnisses handelt, ist er zwar nicht von Sünde frei, da er Jesum wider seine individuelle sittliche Ueberzeugung verurtheilt, aber grösser an Schuld ist die Sünde des Ueberlieferers, da nicht diesem, sondern dem Pilatus die ἐξουσία gegen ihn von Gott gegeben ist. Die logische Richtigkeit des διὰ τοῦτο beruht darin, dass der παραδιδούς μέ σοι der *Hohepriester* ist, welchem mithin über ihn, den *Messias*, *keine* Gewalt von Gott gegeben ist; dem *Pilatus* hingegen, dem *Römischen* Machthaber, ist diese Gewalt verliehen, weil er als Träger der höchsten obrigkeitlichen Macht die gottgeordnete Befugniss hat, über Jeden, der vor sein Forum gebracht wird, also auch über den als Kronprätendenten verklagten und überlieferten Messias zu entscheiden. Diese Gewalt trug Pilat. eben als *Römischer* Machthaber, welcher Gesichtspunkt daher die Sache nicht verwirrt (*Luthardt*), sondern klar legt. Wie δεδομ. nicht in den Begriff der *Zulassung* umzusetzen ist (*Chrys.*), so ist auch in διὰ τοῦτο nichts zu finden, was nicht der unmittelbare Context giebt, und daher nicht mit *Euth. Zig.* (vrgl. *Theophyl.*) zu fassen: διότι ἐξουσίαν ἔχεις καὶ οὐκ ἀπολύεις με, und der geringere Grad der Schuld beruhe in der Schwäche und Weichherzigkeit des Pilat.; auch nicht mit *Grot.* (vrgl. *Beng.* u. schon *Rupert.*): weil du nicht so gut wie die Juden (auf welche man ὁ παραδ. bezieht) wissen kannst, wer ich bin; auch nicht mit *Lampe*: weil die Juden keine solche Macht von Gott empfangen, vielmehr sich dieselbe *genommen* haben (*Luthardt*); sondern: *weil du nicht*

aus eigener Machtvollkommenheit, sondern aus göttlicher Machtgebung gegen mich zu verfügen hast. — ὁ παραδιδούς) substantivisch: *der Ueberlieferer*, was aber hier nicht wie sonst bei Joh. (18, 2. 13, 2. 11. 21. 12, 4. al. vrgl. Mark. 14, 21.) den *Judas* meinen kann, zumal σοι dabeisteht, auch nicht (so *gewöhnlich*) *collectivisch* von den *Juden* zu verstehen ist. Es ist vielmehr das Haupt der Juden, *der Hohepriester Kaiaphas* gemeint (so auch *Beng.*, vrgl. *Luthardt*), welcher den Messias hätte anerkennen und sich keine Gewalt über ihn hätte anmaassen sollen. — μείζονα) vergleicht die Sünde des παραδιδούς mit der *des Pilatus*, nicht mit *sich selbst*, so dass ihre Schuld als durch Missbrauch der ἐξουσία des Pilat. *vergrössert* bezeichnet werde (*Calvin*, *Baur* *)). Die Schuld, welche der παραδιδούς an und für sich hatte, wurde ja durch das *an die ordentliche Obrigkeit* bewirkte Ueberliefern nicht vergrössert, welches vielmehr der ordnungsmässige Weg war.

V. 12. Ἐκ τούτου) nicht: *von jetzt an* (so gewöhnlich); denn er hatte schon vorher es gesucht; sondern: *aus diesem Grunde*, wie 6, 66., durch diese Rede Jesu veranlasst (so auch *Luthardt*). — ἐζήτει etc.) *verlangte*, *begehrte* Pil. ihn loszulassen. Vrgl. 1, 39. 4, 23. 27. Er *forderte*, ihn losgeben zu sollen. Diess hatte er noch nicht gethan, sondern nur indirect die Rettung versucht. Was man gewöhnlich hinzudenkt: er suchte *noch mehr*, er suchte *ernstlichst* („vorher scheint er dem Joh. mehr nur ein Spiel damit getrieben zu haben", *Lücke*) u. dergl., ist eingelegt und zugetragen. — Das gestellte Begehren erwiedern die Hierarchen mit dem Geschrei: ἐὰν τοῦτον etc., womit sie klug genug wieder zur politischen Seite der Klage zurückkehren, *ὡς οὐ παροπτέαν τῷ Πιλάτῳ διὰ τὸν ἀπὸ τοῦ Καίσαρος φόβον*, *Euth. Zig.* Wie sehr musste er, der in so manchen Stücken seiner Verwaltung keine reine Sache hatte (Joseph. Antt. 18, 3, 1 ff. Philo de legt. ad Caj. p. 1033.), eine Anklage bei dem für seine Gewalt eifrigen und argwöhnischen Tiberius (Sueton. Tib. 58. Tacit. Ann. 3, 38.) vermieden zu sehen wünschen! — φίλος τοῦ Καίσ.) nicht im *Titular*sinne von *amicus Caesaris*, wie hohe Beamte diesen Titel führten (s. *Wetst.*), bei welchem aber

---

*) *Baur* in d. theol. Jahrb. 1854. p. 283.: „Da du in meiner Sache die obrigkeitliche Gewalt über Leben und Tod hast, [so ziehen sich die, die mich dir übergeben, für ihre an sich unsittliche Handlung eine um so grössere Schuld zu, wenn sie die dir gegebene obrigkeitliche Gewalt für ihre Zwecke missbrauchen."

der Sinn: *Vertrauter* (Rath) des Cäsar statt findet; sondern: *dem Kaiser treu*, ihm hold und gewärtig, seinem Interesse ergeben. — Wer zum *Könige* sich selbst macht, indem er sich nämlich dafür *erklärt* (vrgl. 10, 33.), der *erklärt sich* damit (ἀντιλέγει) *gegen den Kaiser*. Sonach ist ἀντιλέγει nicht: er *rebellirt* (*Kuinoel*) oder er *widersetzt sich* (*Grot.*, *de Wette*, *Maier*) zu nehmen; den Accent aber haben die Correlate βασιλέα und Καίσαρι.

V. 13. Diese Reden schlagen bei Pilat. durch. Er will nun förmlich und feierlich das Enderkenntniss abgeben, was nicht *im* Prätorio, sondern *ausserhalb* im Freien geschehen musste (s. Joseph. Bell. 2, 9, 3.), lässt daher Jesum aus dem Prätorio herausbringen, und *setzt sich*, *auf dem Richtstuhle* Platz nehmend, *auf die Stätte*, *welche Lithostroton*, *Hebräisch aber Gabbatha hiess*. — ἐπὶ τοῦ βήματος) Modalbestimmung von ἐκάθ. εἰς τόπον. — Da τόπος hier einen bestimmten und namhaften Ort bezeichnet, so bedurfte es des Artikels so wenig wie πόλις, ἀγρός u. dergl. in solchen Fällen. Vrgl. Matth. 27, 33. *Kühner* II. p. 129. — Der Platz, wo das Tribunal stand, vor dem Praetorio in Jerus., führte den *Griechischen*, von seinem *Mosaikboden* (s. *Wetst.* u. *Krebs* p. 158 f.) entstandenen Namen Λιθόστρωτον, in der *Aramäischen Landessprache* aber den von seiner *erhöheten Beschaffenheit* herrührenden גַּבְּתָא, also zwei *verschiedene* Namen, von verschiedenen Eigenschaften desselben Platzes entnommen. Uebrigens wird diese Stätte weder bei Joseph., noch bei den Rabbinen erwähnt. Abzuleiten ist der Name Γαββ. nicht von גִּבְעָה, *Hügel*, wogegen das doppelte β sein würde (vrgl. Γαβαθᾶ Joseph. Antt. 5, 1, 29.), sondern von גַּב, *Rücken*, *Buckel*. S. überh. *Fritzsche* Verdienste Tholuck's p. 102. *Tholuck* Beitr. p. 119 ff.

V. 14. Tag und Stunde des entscheidenden Moments, wornach dann mit καὶ λέγει etc. die Erzählung fortgeht, ohne dass ἦν δὲ — ἕκτη in Parenthese (sondern mit *Lachm.* zwischen zwei Punkte) zu stellen ist. — παρασκ. τοῦ πάσχα) Damit die παρασκευή nicht von der allwöchentlichen, auf den *Sabbath* bezüglichen (V. 31. 42. Luk. 23, 54. Mark. 15, 42. Matth. 27, 62. Joseph. Antt. 16, 6, 2. al.) verstanden, sondern auf den *Passah*-Festtag, *dessen* Vorbereitungstag gewesen sei, bezogen werde, setzt Joh. ausdrücklich τοῦ πάσχα hinzu. Allerdings war er ein Freitag, mithin *auch* Rüsttag auf den Sabbath, aber nicht *diese* Be-

ziehung soll hier bemerklich gemacht werden, sondern die Beziehung auf das am Abend des Tages eintretende *Passahfest*, dessen erster Festtag nach Joh. auf den Sabbath fiel. Der Ausdruck entspricht dem Hebr. עֶרֶב הַפֶּסַח zwar nicht dem Worte nach (denn παρασκευή ist = ערובתא), aber sächlich. Die Ausleger, welche die Abweichung des Joh. von den Synoptikern wegen des Todestages Jesu nicht anerkennen (s. z. 18, 28.), erklären: der *Freitag in der Passahzeit* (s. bes. *Wieseler* p. 336 f. *Wichelhaus* p. 209 f.). Allein erst in der spätern kirchlichen Sprache heisst παρασκ. gradezu Freitag (s. *Suicer*. Thes.), und zwar vermöge der dabei zu denkenden Beziehung auf den Sabbath, welche aber hier nicht hinzugedacht werden *kann*, da eine andere Genitivbeziehung ausdrücklich dabei steht. Mit Unrecht beruft man sich auf die Analogie von Ignat. Phil. 13.: wo es heisst, man solle am Sonntag oder Sabbath nicht fasten πλὴν ἑνὸς σαββάτου τοῦ πάσχα; denn theils ist σάββατον an und für sich eine *vollständige* Tagesbezeichnung, theils heisst hier σάββ. τοῦ πάσχα nicht einmal der Sabbath in der Osterzeit, sondern der *Sabbath des Ostertages*, d. h. der Sonnabend, welcher dem Ostertage vorangeht, der Ostersonnabend. Um so entschiedener zu verwerfen aber ist diese harmonistisch erzwungene Auskunft, da auch alle übrigen Zeitangaben des Joh. in der Passionsgeschichte den Tod Jesu *vor* den ersten Festtag (s. z. 13, 1. 18, 28.) setzen, und da Joh., wenn er den ersten Festtag als den Sterbetag vor Augen gehabt hätte, diesen nicht so unbestimmt „der Freitag im Passah" (welcher ja auch jeder andere der 7 Festtage hätte sein können) bezeichnet haben würde, zumal hier, wo er so genau verfahren will, dass er auch die *Stunde* angiebt. Gegen *Schneckenb*. Beitr. p. 1 ff., welcher durch Beziehung der παρασκ. auf das *Garbenfest* ebenfalls den 15. Nisan als Todestag, aber einen Mittwoch, herausbringt, s. *Wieseler* p. 338 f. — ἕκτη) nach Jüdischer Stundenzählung, also Mittags 12 Uhr, — wieder eine Differenz mit den Synoptikern, nach denen (s. Mark. 15, 25., womit auch Matth. 27, 45. Luk. 23, 44. stimmt) Jesus schon Morgens *neun* Uhr *gekreuziget* wird. Da nicht mit *Hofm*. (in d. Zeitschr. f. Prot. u. Kirche l. l.), dem *Lichtenst*. beistimmt, abgetheilt werden kann: ἦν δὲ παρασκευή, τοῦ πάσχα ὥρα ἦν ὡς ἕκτη, *es war aber Rüsttag, um die sechste Stunde des Passahfestes* (nämlich von Mitternacht an gerechnet) *war es*, welche gewaltsame Künstelei das παρασκευή trotz des dabeistehenden τοῦ πάσχα absolut hin-

stellen und eine beispiellose Art der Stundenzählung, nämlich des *Festes*, nicht des *Tages* (gegen 1, 40. 4, 6. 52.) ergeben würde; da ferner die Lesart an u. St. sowohl äusserlich als auch innerlich gesichert, die schon alte Annahme eines Schreibfehlers aber (*Euseb.*; *Ammon.*, *Sever.*, τινὲς bei *Theophyl.* nehmen eine Verwechselung der Zahlzeichen γ und ς an) rein willkürlich ist, eben so willkürlich *) ferner die Annahme, dass Joh. nach *Römischer* Stundenzählung rechne (*Rettig*, *Tholuck*, *Olsh.*, *Krabbe*, *Hug*, *Maier*, *Ewald*; auch im Wesentlichen so *Wieseler* p. 414., den grade um Mitternacht eintretenden ersten Festtag Ex. 12, 29. zu Hülfe nehmend), und da aus der dritten *Stunde* des Markus kein drittes *Tagesviertel* gemacht werden kann (*Aret.*, *Grot.*, *Wetst.* u. A. bei *Wolf*, vrgl. *Krafft* p. 147.; s. dagegen Mark. 15, 33 f.): so muss die Verschiedenheit belassen werden, wie sie ist, und dem Jünger, der unter dem Kreuze gestanden, der Vorzug gebühren. Unwahrscheinlich in sich aber ist die Johann. Stundenangabe nicht, da die vielfachen Vornahmen in und bei dem Prätorium, zumal auch die Sendung an Herodes Luk. 23, 7 ff. mit einzurechnen ist, wohl von πρωΐ 18, 28. bis Mittag sich hingezogen haben können, die Execution aber dem Richtspruche rasch und ohne Zwischenfall gefolgt sein muss, — den Spielraum, welchen das ὡσεί offen lässt, nicht einmal in Anschlag zu bringen. Vrgl. Marcus Gnost. b. Iren. Haer. 1, 14, 6.: τὴν ἕκτην ὥραν, ἐν ᾗ προσηλώθη τῷ ξύλῳ. Wie man aber selbst diese Stundenangabe aus der Vorstellung des Passahlamms herleitet (der Verf. habe das בין הערבים Ex. 12, 6. Lev. 23, 5. Num. 9, 3. herausbringen wollen!), s. b. *Weisse* Evangelienfrage p. 131. — ἴδε ὁ βασιλ. ὑμῶν!) Pilat. ist zwar mit Besteigung des Richtstuhls zur Ueberwindung seines Rechtsgefühls bestimmt: aber gleichwohl, in diesem entscheidenden Momente, mit seiner sittlichen Schwäche zwischen der doppelten Furcht vor dem Gottessohn und dem Kaiser, macht er erst noch, ehe er wirklich nachgiebt, die *bittere* Motion gegen die Juden: *siehe, da ist euer König!* unklug, wirkungslos, aber wenigstens

*) Ja grade an u. St. zeigt sich die *Unzulässigkeit* der Römischen Stundenzählung. Denn ward Jesus πρωΐ 18, 28. nach dem Praetorium gebracht, so kann unmöglich nach allen hier vorgekommenen Verhandlungen mit Einschluss der Geiselung, Verspottung, Sendung nach Herodes (welcher ihn ἐν λόγοις ἱκανοῖς Luk. 23, 9. befragte und verspottete) schon Morgens 6 Uhr, also etwa nach 1—2 Stunden, die Angelegenheit zur Spruchreife gediehen sein.

dem Ingrimm seiner widerwilligen Stimmung ein Genüge thuend.

V. 15 f. Die Bitterkeit erbittert noch mehr. Auf das ungestüme Geschrei, welches die Kreuzigung fordert, ist die Frage des Pilat.: *euern König* soll ich kreuzigen? nur der unkräftige Nachklang des ἴδε ὁ βασ. ὑμ., wornach mit dem entschiedenen οὐκ ἔχομεν βασιλέα etc. die nochmals erregte Furcht vor dem Kaiser endlich den Procurator völlig entwaffnet, so dass also jetzt (τότε οὖν) das tragische schmachvolle Endergebniss der richterlichen Thätigkeit herauskommt: παρέδωκεν αὐτὸν etc. — αὐτοῖς) *den Oberpriestern* V. 15. Diesen ward Jesus *übergeben* (falsch *B. Crus.* παρέδ. bezeichne das *Nachgeben;* so auch *Grot.*), damit er unter ihrer Leitung von Römischen Soldaten (V. 23., vrgl. Matth. 27, 26. 27.) gekreuziget würde. Vrgl. 8, 28. Act. 2, 23. 3, 15.

V. 17 f. Das *Subject* von παρέλ. u. ἤγαγ. sind nothwendig nach V. 16. die ἀρχιερεῖς, nicht die Soldaten (*de Wette, B. Crus.* u. Aeltere). Jene sind die handelnden Personen *), was das dienstliche Mitwirken der Soldaten (V. 23.) nicht ausschliesst. — βαστ. αὐτῷ τὸν σταυρ. (s. d. krit. Anm.): *sich das Kreuz tragend.* S. z. Matth. 27, 32. und über *Golgotha* z. Matth. 27, 33. — ἐντεῦθ. κ. ἐντεῦθ.) vrgl. LXX. Dan. 12, 5.; ἔνθεν καὶ ἔνθεν Herod. 4, 175. Soph. Aj. 712. Xen. Cyr. 6, 3, 3. 1. Makk. 6, 38. 9, 45. 3. Makk. 2, 22. Zur Sache vrgl. Luk. 23, 33. Joh. hebt das Moment besonders hervor, noch μέσον δὲ τ. Ἰησ. hinzusetzend. Ob und wie fern die Juden *absichtlich* so verfuhren, beruht auf sich. Vielleicht, dass sie ihrem „König" höhnisch den *Ehrenplatz* zuwiesen! Dass Pilatus sie selbst habe damit verspotten wollen nach 1. Reg. 22, 19. (*B. Crus., Brückn.*), ist nicht anzunehmen, da das Subject von ἐσταύρ. die Juden sind; erst V. 19. tritt Pilat. ein.

V. 19 f. Ἔγραψε) nicht nachholend: *er hatte geschrieben* (*de Wette*), sondern: *er schrieb* (liess schreiben), während die Kreuzigung geschah; und als sie geschehen war, setzte man den τίτλος (sollenner Römischer Ausdruck für eine öffentliche Aufschrift, insonders auch für die den Delinquenten und sein Verbrechen nennende Aufschrift, s. *Lips.* de cruce p. 101. u. *Wetst.*) auf das Kreuz. — ὁ βασιλ. τῶν Ἰουδ.) consequente Bitterkeit in der Bezeichnung Jesu. — V. 20. τῶν Ἰουδαίων) der hierarchischen Faction. —

*) wodurch auch bestätiget wird, dass Joh. nicht an den ersten Festtag gedacht hat.

ἐγγὺς ἦν etc.) S. z. Matth. 27, 33. — καὶ ἦν γεγραμμ. etc.) nicht mehr von ὅτι abhängig, da τῶν Ἰουδαίων V. 20. nicht wie V. 19. im allgemeinen Sinne zu nehmen ist. Vielmehr reiht es an das erste Moment, weshalb die ἀρχιερεῖς ihren Antrag V. 21. an Pilat. stellten (τοῦτον — Ἰουδαίων V. 20.), ein zweites hierzu motivirendes Moment, nämlich: *es* (das auf dem τίτλος Stehende) *war in drei Sprachen geschrieben*, so dass es Jedermann, auch die Auswärtigen, lesen konnte. Eine sogar *vier*sprachige Aufschrift auf dem Grabe des Gordianus s. b. Jul. Capitolin. 24.

V. 21 f. Die Oberpriester unter der Jüdischen Opposition haben die grollende Bitterkeit aus dem τίτλος herausgelesen. — μὴ γράφε) Das Schreiben, weil noch abzuändern, ist als noch nicht abgeschlossen gedacht. — ὃ γέγραφα, γέγραφα) gemessene Bezeichnung, dass es bei dem Geschriebenen unabänderlich sein Bewenden behalte. Analoge Formeln aus Rabbinen s. b. *Lightf.* Vrgl. auch 1. Makk. 13, 38.: ὅσα ἐστήκαμεν — — ἕστηκε.

V. 23 f. Οὖν) knüpft die Geschichte, nach der Zwischenerzählung von der Ueberschrift, wieder an V. 18. an. ἐσταύρωσαν) denn sie waren die *Vollzieher* der Kreuzigung. — Ueber das Kreuzigen selbst s. z. Matth. 27, 35. — τὰ ἱμάτ. αὐτοῦ) *seine Oberkleidungsstücke*, die er über dem χιτών, dem Unterkleide, angehabt. — τέσσαρα) es waren also 4 Soldaten, das gewöhnliche τετράδιον στρατιωτῶν (Act. 12, 4.). — ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς δι' ὅλου) *von oben an* (wo das Kopfloch war, ἀπ' αὐχένος, *Nonn.*) *gewebt ganzdurch, durchweg*, so dass also das Kleid ein einziges von oben ganz durchgehendes Gewebe war, ohne Naht, — ähnlich dem Priesterkleide b. Joseph. Antt. 3, 7, 4. S. *Braun* de vestitu Hebr. p. 342 ff. *Rosenm.* Morgenl. V. p. 273 f. Zum adverbialen δι' ὅλου vrgl. *Bernhardy* p. 235., auch δι' ὅλων Plat. Soph. p. 253. C. — ἵνα ἡ γραφὴ etc.) Dieses Loosen um den χιτών nach der Vertheilung der ἱμάτια geschah nicht zufällig, sondern im Zusammenhange der göttlichen Bestimmung zur Erfüllung der Schrift, welche sagt u. s. w. Die Stelle ist Ps. 22, 19, genau nach den LXX. Der theokratische Dulder des Ps. ist Typus des Messias. „*Vertheilt haben sie meine Kleider sich selbst, und über meine Kleidung Loos geworfen*", — diese Klage des Psalmisten über die ihm widerfahrene Beraubung hat in der entsprechenden Behandlung des Messias, sofern man auch über *dessen* Kleidung (thatsächlich über dessen Unterkleid) *geloost* hat, ihre Erfüllung gefunden. In dieser Erfüllung *war* der χίτων dasjenige Stück, an wel-

chem das ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρος sich geschichtlich vollzog, weshalb aber nicht zu sagen ist, Joh. habe τὸν ἱματισμόν gleich τ. χιτῶνα *genommen* (*Lücke*, *de Wette*). — οἱ μὲν οὖν στρατ. τ. ἐποί.) Schlussformel dieser *Soldaten*-Scene. Ueber μὲν οὖν s. z. Luk. 3, 18. — ταῦτα) das V. 23. 24. Berichtete.

V. 25—27. Eine andere, vom Joh. eigenthümlich ausgewählte Scene, — so erhaben und ergreifend an Inhalt, wie einfach und zart in der Form, um so ungerechter unter die Mythen verwiesen (*Strauss*), wenngleich bei den Synoptikern (Matth. 27, 56. Mark. 15, 40.) die genannten Frauen *von ferne* stehen, welches Fernstehen *nach* unserer Scene (nicht *vorher*, wie *Lücke* u. *Olsh.* wollen, aber gegen die Stellung im synoptischen Bericht) zu setzen ist. — ἡ μήτηρ αὐτοῦ — Μαγδαληνή) Werden hier nur *drei* Frauen genannt (*gewöhnliche* Meinung), so dass Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ Apposition zu ἡ ἀδελφή etc. ist; oder *vier* Frauen (*Wieseler* in d. Stud. u. Krit. 1840. p. 648 ff., *Lücke*, *Lange*, *Ewald*), so dass Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ für sich zu nehmen ist, und die Frauen in *zwei Paaren* aufgeführt werden? So hat schon *Syr.* gefasst, und daher vor Μαρία ein καί eingeschoben (wie auch *Aeth.* u. *Pers.*); so haben auch *Lachm.* (ed. *min.*, nicht in der grossen Ausgabe), *Tischend.* u. *de Muralto* interpungirt (ohne Komma nach Κλωπᾶ). Da es höchst unwahrscheinlich an sich und durch kein Beispiel nachgewiesen ist, dass zwei Schwestern denselben Namen gehabt; da es ferner der Eigenthümlichkeit des Joh., seinen *eigenen* Namen nicht zu nennen, entsprechend ist, wenn er auch seine *Mutter* *), wie selbst seinen Bruder Jakobus (s. z. 1, 42.), nicht namentlich anführt, und da nach Matth. 27, 56. Mark. 15, 40. Salome mit unter jenen Frauen gewesen: so ist *Wieseler's* Ansicht, welcher gegründete Bedenken durchaus nicht entgegenstehen (ungenügend ist, was *Luthardt*, *Brückn.*, *Lichtenstein* und *Ebrard*, welcher letztere ἀδελφή sogar *Schwägerin* heissen lässt, eingewendet haben), vorzuziehen, so dass also die ungenannte ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ *Salome*, die Mutter des Johannes ist. — ἡ τοῦ Κλωπᾶ) des Klopas (= Al-

*) Zwar nennt er 21, 2. seinen *Vater*. Aber dieser erscheint so unbetheiligt in der evangelischen Geschichte, dass er dem Joh. in seinem christlichen Verhältnisse mehr fremd und fern dastehen konnte, und für dessen Nennung nicht, wie bei der Mutter, in einer zarten geistigeren Rücksichtsnahme ein Bedenken finden mochte.

phäus, דלפי, Matth. 10, 3.) Weib. — *Μαγδαλ.*) S. z. Matth. 27, 56. — Dass Jesus dem *Johannes* die Sorge für die Maria befiehlt, obgleich diese noch mehr Söhne hatte, — diess zu erklären genügt nicht der Unglaube der Brüder (7, 5.), denn dessen baldige Ueberwindung (Act. 1, 14.) konnte ihm schwerlich verborgen sein, sondern es setzt die allgemeine Gewissheit Jesu voraus, dass überhaupt in *keines Andern* Hände diess Vermächtniss so gut niedergelegt sei. — Die Worte an den Jünger: *siehe, deine Mutter*, verstossen nicht dagegen, dass derselbe seine wirkliche Mutter noch hatte, sondern lassen sein Verhältniss zu dieser unberührt, und bilden mit dem *ἴδε ὁ υἱός σου* einen Parallelismus, der die kindliche Sorge und Obhut aussagt, welche Maria einerseits vom Joh. zu *erwarten*, Johannes aber anderseits der Maria zu *leisten* habe. — *καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας* etc.) nicht zu parenthesiren; streng wörtlich zu nehmen, dass Joh. *sofort* nachdem Jesus am Kreuze vollendet hatte, das theure Vermächtniss antrat. Ob und wo er ein wirkliches eigenthümliches Besitzthum gehabt habe, beruht auf sich. Nahm er die Maria in seine *Wohnung*, in seinen mit der Salome und vielleicht mit seinem Bruder gebildeten *Familienkreis* auf, so hatte das *εἰς τὰ ἴδια* (vrgl. 16, 32.) schon seine Richtigkeit. — Gut bemerkt *Ewald* zu solchen Zügen individueller Bedeutung im Evang. Joh.: „es war für ihn im Spätalter ein süsser Lohn, sich an alles das lebhafter zurückzuerinnern, für die Leser aber ein Zeichen, dass nur Er diess Alles geschrieben haben könne.“ Wäre freilich die Bezeichnung des von Jesu *geliebten* Jüngers als *Selbst*bezeichnung nur eine anmaassende und schnöde Selbst*überhebung* (*Weisse* d. Evangelienfrage p. 61.), so könnte nur Er diess Alles *nicht* geschrieben haben. Aber das Bewusstsein bevorzugter Liebe vom Herrn, wahr, klar und noch im Herzen des Greises mit aller Innigkeit und Stärke glühend, ist ohne die tiefste Demuth ungedenkbar, und diese Demuth, welche mit dem Sinn von Mark. 10, 35 ff. längst nichts mehr gemein hat, hat grade in dem allereinfachsten *ὃν ἠγάπα* ihren entsprechendsten Ausdruck und ihr nothwendiges heiliges Recht, so wenig zu verschweigen oder zu verläugnen wie das Bewusstsein Pauli 1. Kor. 15, 10.

V. 28. *Μετὰ τοῦτο*) nach dieser Scene mit Maria und Joh. — *εἰδὼς* etc.) *da er sich bewusst war, dass* schon sein Tod da sei, dass mithin *schon Alles vollendet sei, um die Schrift* hinsichtlich ihrer Weissagungen von seinem irdischen Werke *zur Vollendung zu bringen*, begehrt

er nun noch an diesem Ziele der Vollendung eine Erquickung und spricht: *mich dürstet.* Sonach ist ἵνα τελ. ἡ γραφὴ auf πάντα ἤδη τετέλ. zu beziehen, wie *Cyrill.* (?), *Theod. Heracl.*, *Michael.*, *Seml.*, *Thalem.*, *v. Hengel* (Annot. p. 62 ff.), *Paulus*, *Tholuck* (unentschieden), *Hofm.* *), *Luthardt* verbunden haben. Diess ist die *richtige* Structur, weil πάντα ἤδη τετέλ. an eine noch *rückständige* Schrifterfüllung nicht denken lässt, und mithin die Structur von ἵνα τελ. ἡ γρ. zu λέγει *ausschliesst;* weil ferner τελειωθῇ eben um seiner Beziehung auf τετέλ. willen *gewählt* ist (es ist die πλήρωσις der Schrift, *woran nun nichts mehr fehlt*), und weil Joh. die telische Angabe: „damit die Schrift erfüllet würde", niemals dem erfüllenden Momente *vorangehen* lässt, auch immer, wo ein einzelnes bestimmtes Factum das Erfüllende ist, die betreffende Schriftstelle wirklich *anführt* (17, 12. ist Zurückweisung auf eine früher schon *angeführte* Stelle). Aufzugeben ist daher die *gewöhnliche* Auffassung (*Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Rupert.* u. die Meisten, auch *Lücke*, *de Wette*, *B. Crus.*, *Baur*, *Ewald*): ἵνα τελ. etc. gehe auf λέγει· διψῶ, so dass es den Schriftgrund des *Durstes*, welchen Jesus geäussert, und der *Essigtränkung*, welche man ihm gab, enthalte, und Ps. 69, 22. (*Tholuck* zieht vor, einen Zug des Leidensgemäldes Ps. 22. darin zu finden) die gemeinte Stelle sei. — πάντα ἤδη τετέλ.) τουτέστιν ὅτι οὐδὲν λείπει τῇ οἰκονομίᾳ, *Chrys.*; ἤδη aber weist auf das sehr *frühe* Eintreten seines Todes hin (*Nonn.*: θοῶς).

V. 29 f. Ἔκειτο) wie 2, 6. — ὄξους) sauerer Soldatenwein, *posca.* Von dem *Betäubungstranke*, den Jesus verschmäht hatte (Matth. 27, 34 f. Mark. 15, 23 f.), hat Joh. nichts. Ueber den dargereichten Trank Luk. 23, 36. s. z. d. St. — οἱ δέ) ungenau; doch kann über die Gemeinten (die Soldaten) kein Zweifel sein. — ὑσσώπῳ) *genauer* als Matth. 27, 48., und da der Ysop 1 bis 1½ Fuss hohe Stengel treibt (*Bochart* Hieroz. I. 2, 50. *Winer* Realw.), so war ein solcher völlig hinreichend, um den Mund Jesu an dem nicht hohen (*Salmas.* de cruce p. 284.) Kreuze zu erreichen. Unnöthige Conjecturen b. *Wolf.* — αὐτοῦ τῷ στόματι) *ihm zum Munde.* — τετέλεσται) ganz wie V. 28., auf das *Werk* Jesu zu beziehen. Vrgl. 17, 4. Treffend *Beng.*: „hoc verbum in corde Jesu erat v. 28.,

---

*) Weissag. u. Erf. II. p. 146. Dagegen ist *Hofm.* im Schriftbew. II. 1. p. 208. zur Verbindung von ἵνα τελ. ἡ γρ. mit λέγει übergetreten.

nunc ore profertur." — *παρέδ. τὸ πν.*) *er übergab* (an Gott) *seinen Geist*, charakteristische Bezeichnung des Sterbens, nach dem, was bei *Jesu* das Sterben *war*. Es ist die *thatsächliche* Uebergabe; die *wörtliche* Luk. 23, 46. scheint der weiterbildenden Ueberlieferung anzugehören, würde aber *nach* der Neigung des Hauptes nicht mehr passen, und daher hinter τετέλεσται anzunehmen sein.

V. 31. *Οὖν*) *also*, da Jesus bereits todt war. Ihr Ziel war schon erreicht; so sollte nun auch der Sabbath noch sein Recht haben. „Magnifici honoratores Dei, cum in conscientia mala reposuissent sanguinem justi", *Rupert*. — *ἵνα μὴ μείνῃ* etc.) Gegen die Römische Sitte, die Leichname am Kreuze verwesen zu lassen (vrgl. z. Matth. 27, 58.), hat man Seitens der Juden die Vorschrift von der Abnahme der *Gehenkten* Deut. 21, 22 f. (vrgl. Joseph. Bell. 4, 5, 2. u. s. *Ewald* Alterth. p. 159.) in vorliegendem Falle, wo mit Sonnen-Untergang der Sabbath eintrat, und *dieser* Sabbath *gross* war, anzuwenden, und somit die Gekreuzigten noch vor Eintritt des Sabbaths abgenommen und beerdiget zu sehen gewünscht. — *παρασκευή*) weil es *Vorbereitungstag* war, nämlich τοῦ σαββάτου, auf den Sabbath. *Diese* Beziehung von παρασκ. folgt nothwendig aus ἐν τῷ σαββάτῳ. Die Parenthese aber *ἦν γὰρ μεγάλη* etc. weist nach, weshalb man insonders den *damaligen* Sabbath durch das Verbleiben der Leichen am Kreuze nicht entheiligt haben wollte; denn es war *gross*, d. i. vorzugsweise heilig (vrgl. 7, 37.), der Tag jenes Sabbaths, weil er nämlich zugleich *erster Passahtag* war. Dadurch war er ein Sabbath *in doppelter Potenz*, da auch der erste Festtag den Charakter eines Sabbaths hatte (Lev. 23, 7—15.). Als *zweiter* Festtag, wofür ihn die Harmonistik ausgiebt (s. z. 18, 28.), könnte er nur deshalb μεγάλη heissen, weil an diesem Tage, d. i. den 16. Nisan, das *Garbenfest* Lev. 23, 10 ff. war (s. bes. *Wieseler* p. 385 f. 344.). Aber wie hätte Joh. *diese* Beziehung ohne alle Andeutung bei den Lesern voraussetzen können? Diese konnten sich die μεγαλότης jenes Sabbaths nur aus V. 14. erklären, daraus nämlich dass die *παρασκευὴ τοῦ σαββάτου*, von welcher Joh. redet, nach V. 14. zugleich *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* war. — *ἵνα κατεαγῶσιν* etc.) denn zwei lebten ja noch, und auch von Jesu hatten sie wenigstens die Gewissheit des wirklichen Todes nicht. Das *Zerschmettern der Beine* mit Keulen (*crurifragium*, σκελοκοπία) sollte den Tod beschleunigen (wie es auch Joh. offenbar ansieht, vrgl. V. 33.), und zwar auf eine grausame Weise, um der Härte der Strafe nichts zu

entziehen. S. *Lactant.* Instit. div. 4, 26. *Lips.* de cruce 2, 14. Es kommt auch als Strafe für sich vor, Sueton. Aug. 67. Senec de ira 3, 32. u. s. überh. *Wetst.* auch *Lipsius* ad Plaut. Asin. 2, 4, 68. Das Hinzukommen eines *Gnadenstichs*, durch welchen (nicht durch das Crurifragium an sich) der Tod bewirkt worden sei, ist nicht zu erweisen, am wenigsten aus V. 34.) gegen *Michael.*, *Seml.*, *Kuinoel*, *Hug*). Ueber die Form *κατεαγ.* s. *Winer* p. 66.

V. 32 f. Wegen Mark. 15, 39. (vrgl. Matth. 27, 54.) anzunehmen, diese Soldaten seien *andere* (von Pilatus hinausgeschickte) gewesen, als die Jesum gekreuziget hatten (*Storr*, *Kuinoel*, *Olsh.*, *Maier*, *Lange*), ist mit nichts im Texte angedeutet, wo vielmehr *οἱ στρατιῶται* die bereits *bekannten* Kriegsknechte sind. Das *ἦλθον* ist nur *schildernd*, und der *Hauptmann* bleibt bei Joh. ausser Betracht. — Da sie an Jesum zuletzt kamen, so ist zu denken, dass sie je zwei an beiden Seiten anfingen.

V. 34. Die Soldaten unterliessen das Beinebrechen bei ihm, als bei einem bereits Gestorbenen zwecklos. *Einer jedoch stach ihn mit einer Lanze in die Seite.* Weshalb? Nicht um zu *probiren*, *ob* Jesus wirklich todt sei; denn nach dem Contexte war der Stich ein Surrogat des Beinbrechens. Daher muss nach Analogie des letztern als Zweck des Stiches angenommen werden: um den Tod Jesu ganz *sicher zu stellen*, d. h. für den Fall, dass er noch nicht ganz todt sein sollte, ihn völlig zu tödten. — *τ. πλευράν*) *welche?* erhellt nicht; doch war ihm die *linke*, wenn er vor dem Kreuze stand, am natürlichsten zur Hand. — *ἔνυξε*) Weder das Wort selbst (da *νύσσειν* immer das heftige Stossen oder Stechen ist; besonders häufig bei Homer, s. *Duncan* ed. Rost. p. 796.), noch die Person des rohen Kriegsknechtes, noch die Waffe (*Lanze*), noch die Absicht des Stiches lassen die Fassung von einem oberflächlichen *Ritzen* zu (*Paulus*). — *αἷμα κ. ὕδωρ.*) ist bei der Verschiedenheit und Bedeutsamkeit beider Substanzen gewiss nicht als *Hendiadys* („eine röthliche Lymphe", *Paulus*) zu nehmen *). Ob Blut und Wasser *gleichzeitig* oder *nach*

---

*) Darauf kam auch wieder *Hofm.* (Weissag. u. Erfüll. II. p. 148 f.) unwillkürlich zurück, indem er *unzersetztes*, noch *fliessendes* Blut verstand — als Zeichen, dass der Leib Jesu der Verwesung entnommen gewesen. S. dagegen auch *Luthardt.* Doch hat *Hofm.* in s. Schriftbew. II. 1. p. 348. jene Fassung verlassen, und die Sache nun so vorgestellt: die Verblutung des Todten sei so vollständig gewesen, dass zuletzt nicht Blut, sondern Wasser geflos-

einander (so *Nonn.*: *πρῶτα μὲν αἷμα χύθη, μετέπειτα δὲ θέσκελον ὕδωρ*) herausgekommen, ergiebt sich aus den Worten nicht. Bei der *natürlichen* *) Betrachtungsweise dieses doppelten Ausflusses findet man *entweder* 1) dass Jesus noch *nicht todt* gewesen, sondern eben durch den Stich *gestorben* sei, welcher das Pericardium mit seiner wässerigen Lymphe und zugleich die Herzkammer, aus welcher das Blut gequollen, getroffen habe (so die beiden Aerzte *Gruner* in der Commentat. de Jesu Chr. morte vera non simulata etc. Hal. 1805.), wogegen aber die Anschauung der ganzen apostolischen Kirche streitet, welche gewiss war, dass in der *Kreuzigung selbst* die Tödtung Christi geschehen sei. *Oder* 2) man nimmt an, dass sich im Leichnam das Blut *zersetzt* hatte (*Hase, Krabbe* u. M.), so dass *Serum,* Blutwasser, und *Placenta,* Blutkuchen, geschieden herausgetreten, welches geschiedene Herausfliessen der Blutbestandtheile aber bei gesund gewesenen frischen Leichen anatomisch nicht zu begründen ist. *Oder* 3) man betrachtet zwar ebenfalls wie *Gruner* das *Herz* als durchstochen, nimmt aber den Tod Jesu als bereits *vorher* eingetreten an (*Beza, Grot., Wetst.* u. M.), wie auch *Ewald* Gesch. Chr. p. 442. (der Tod Jesu sei ein *plötzlicher Herzbruch* gewesen) für das Wahrscheinlichste hält (so auch im Wesentlichen der Englische Arzt *William Stroud,* a treatise on the physical cause of the death of Christ, Lond. 1847.). Diese Ansicht macht die ganz prekäre Annahme *Ebrard's* p. 563 ff. von *Extravasaten* und *Sugillationen*, welche der Stich getroffen habe **), entbehrlich, und würde völlig genügen, wenn

---

sen sei, und diess sei dem Ap. ein Beweis gewesen, dass Jesu Leichnam der Verwesung, welche mit Zersetzung des Blutes beginne, entnommen geblieben sei. Aber eine so physiologische Beobachtung und Schlussfolge ist ohne irgend welche nähere Andeutung nicht anzunehmen; und von der *vollständigen Ver*blutung, auf welche *endlich* Wasser gefolgt sei, sagt der Text nichts, sondern einfach nur von Blut und Wasser, welches herausgekommen.

*) Auf eine natürliche Weise in einem höhern Sinn erklärt *Lange* II. p. 1614 f. das Phänomen aus dem Processe der *Verwandelung,* in welchem der Leib Christi begriffen gewesen sei. Eine missliche Auskunft, bei welcher nicht allein eine klare Vorstellung abgeht, sondern auch der wesentliche und nothwendige Punkt des wirklichen *Todes* Jesu Gefahr läuft, und überdiess der Hergang der angenommenen Verwandelung sehr sinnlich und materialistisch geschehen sein müsste. S. dagegen 1. Kor. 15, 51—53.

**) sie seien durch die Muskelausdehnung entstanden, und aus ihnen

überhaupt Joh. eine natürliche, physiologische Wirkung des Lanzenstosses hätte berichten wollen. Aber abgesehen davon, dass er nichts beibringt, um nicht bei ὕδωρ an wirkliches *Wasser* denken zu lassen, so will er die Erscheinung offenbar als etwas ganz *Unerwartetes, Ausserordentliches, Wundersames* darstellen. Nur dadurch ist seine Betheuerung V. 35., und die Ueberzeugungskraft von der Messianität Jesu, welche er in der Wahrheit des ἐξῆλθεν etc. findet, zu begreifen. Es war ihm nicht ein *Nebenumstand* (*Ebrard*, vrgl. *Lücke* z. V. 35., *Tholuck, Brückn.*), der den *stechenden Soldaten* von dem *Tode* des Gekreuzigten überzeugte, sondern ein *bedeutsames Wunder*, ein σημεῖον, welches noch den Leichnam als den des *Messias* darstellte (τρανῶς διδάσκον, ὅτι ὑπὲρ ἄνθρωπον ὁ νυγείς, *Euth. Zig.*), von dessen specifischer Wirksamkeit Blut und Wasser die sprechenden *Symbole* sind, sofern er nämlich durch *Blut* das Erlösungswerk vollbracht hat und mittelst *Wassers* (d. i. mittelst der durch die Taufe geschehenden Geburt von oben, 3, 5.) es zueignet. Vrgl. 1. Joh. 5, 6., wo jedoch τὸ ὕδωρ nach Maassgabe des *geschichtlichen* Gesichtspunktes (ἐλθών) voransteht. Bei diesem exegetischen Ergebnisse, dass das Herauskommen von Blut und Wasser ein *wunderbares* σημεῖον gewesen*), ist stehen zu bleiben, auf den Nachweis des Naturzusammenhanges aber nicht minder als bei anderen wunderbaren Erscheinungen der evangel. Geschichte zu verzichten. Die *bildliche* Aus- oder *Wegdeutung der Thatsache selbst* (*Baur* p. 217 ff.: unter

---

sei das Wasser hervorgekommen; beim Tieferdringen aber habe die Lanze auch noch Stellen flüssigen Blutes getroffen. — So wäre aber nicht αἷμα καὶ ὕδωρ, sondern ὕδωρ καὶ αἷμα herausgekommen.

*) Väter und Künstler haben es monströs ausgemalt, z. B. Prudent. Enchir. 42.: beide Seiten seien durchbohrt gewesen, aus einer sei Blut, aus der andern Wasser geflossen. S. *Thilo* ad Cod. Apocr. p. 587 f. In beiden Substanzen sah man symbolisch die beiden Sacramente, wie *Augustin.*, *Chrys.* u. V.; *Tertull.*, *Euth. Zig.* u. M. sahen darin die Wassertaufe und die Bluttaufe. Vrgl. *Corn. a Lap.* z. u. St. *Taufe* und *Abendmahl* hat man auch neuerlich mehrfach in Wasser und Blut dargestellt gefunden. S. namentlich *Weisse* II. p. 326 f. Dabei wird freilich die Geschichtlichkeit aufgegeben. *Hilgenf.* Evang. p. 317.: „Der Erlösungstod ist die Bedingung des christlichen Sacraments überhaupt, welches hier in seiner zwiefachen Gestalt aus dem Leibe des Gekreuzigten bildlich ausfliesst.“ Diess habe dem Joh. sehr nahe gelegen, da nach seiner Darstellung Jesus das wahre Passahopfer sei, dessen Anerkennung in der Heidenwelt durch den Lanzenstich des Römischen Soldaten in Aussicht gestellt werde.

Bezugnahme auf 7, 38 f.: es sei die vom Verf. geistig geschaute Darstellung der Idee, dass mit dem Tode Jesu unmittelbar die Fülle des geistigen Lebens anhebe, welche für die Welt aus ihm hervorgehen sollte) ist nur bei der Annahme möglich, dass weder *Johannes*, noch dass er *geschichtlich* berichtet habe, — wie denn *Baur* (s. p. 272 ff.) die ganze Erzählung vom unterlassenen Beinbrechen und vom Seitenstich nur auf das dogmatische Interesse zurückführt, Jesum als das wahre Passahlamm, und somit den Wendepunkt darzustellen, in welchem die alttestamentl. Religionsökonomie aufhörte, und die neue anhob, deren Wesen in dem ausgeflossenen Blut u. Wasser angeschaut werde. S. gegen *Baur*: *Grimm* in d. Stud. u. Krit. 1847. p. 181 ff. u. 1849. p. 285 ff.

V. 35. Nach μαρτυρία ist nur ein Komma zu setzen, und zu parenthesiren ist nichts, weder καὶ ἀληθινὴ — λέγει (*v. Hengel*) noch κ. ἀληθινὴ — οἶδεν (*Schulz*), da sich die Rede einfach und ohne Unterbrechung mit καί fortbaut. — ὁ ἑωρακ.) mit grossem Nachdrucke voran; gleichen Nachdruck hat hernach das correlate κἀκεῖνος. *Der es gesehen hat*, nicht etwa nur von Anderen vernommen, sondern selbst Zeuge gewesen ist, *hat es* (hiemit, V. 34.) *bezeugt*, nämlich dieses Ausfliessen von Blut und Wasser. Hat man in der dritten Person, in welcher hier Joh. von sich redet, die Verschiedenheit des Evangelisten von dem Zeugenden verrathen gefunden (*Weisse*, *Schweizer*, *Köstlin*, *Hilgenf.*), so war diess nur eine Verkennung des angelegentlich feierlichen (nicht auffällig weitschweifigen, *Brückn.*) Styls, welcher dem Gewichte, das Joh. der Erscheinung beilegt, völlig entspricht. — ἀληθινή) ebenfalls mit Emphase an der Spitze (den nächsten Accent hat dann αὐτοῦ); nicht aber gleich ἀληθής (so gewöhnlich, gegen die beständige Bedeutung bei Joh., und das Moment der ἀλήθεια folgt erst nach), sondern: ein *wirkliches*, *wahrhaftes* Zeugniss ist *sein* Zeugniss, welches wirklich dem Begriffe einer μαρτυρία entspricht, — nämlich eben deshalb, weil er selbst gesehen hat, was er bezeugt. Ganz irrig findet *Schweizer* ἀληθινὴ μαρτυρία unjohanneisch. Vrgl. z. 8, 16. — ἵνα) nicht von ὁ ἑωρ. μεμαρτ. abhängig (*Lücke*), nicht durch ein hinzugedachtes „und schreibt dieses" zu ergänzen (*Tholuck*), nicht unabhängig zu fassen: „und darum sollt" u. s. w. (*de Wette*), sondern, wie die Wortstellung verlangt, den Zweck von λέγει angebend: er weiss, dass er Wahres sagt, — sagt, *damit auch ihr* (seine Leser) *glaubet*, wie er selbst durch jene wunderbare Erscheinung geglaubt hat,

nämlich *an Jesum den Gottessohn.* Wie oft bei Joh. (vrgl. z. 2, 11.), ist auch hier das πιστεύειν nicht der erste Eintritt in den Glauben, sondern *ein höherer und stärkerer Glaubensgrad*, den man erfährt, das πιστεύειν in neuer erhöheter Potenz. Vrgl. 20, 31. Das *sollenne absolute* πιστεύειν in dieser Zweckbestimmung lässt die Annahme specieller Absichten, die man dem Joh. bei seiner Notiz von dem Blut- und Wasser-Ausfluss geliehen hat, als unbefugt erscheinen (er habe den wirklichen Tod Jesu beweisen wollen, *Beza, Grot.* u. V., insbesondere gegen *doketischen* Irrthum, *Hammond, Paulus, Olsh., Ammon, Maier* u. M.). Zweifel von naturalistischer und doketischer Art hätten durch das räthselhafte Ausfliessen eher genährt als abgeschnitten werden können. Die Valentianer behaupteten: ἐξεκέντησαν δὲ τὸ φαινόμενον, ὅ ἦν σὰρξ τοῦ ψυχικοῦ.

V. 36 f. Nicht ohne Schriftgrund sage ich: ἵνα κ. ὑμεῖς πιστεύσητε; *denn geschehen ist das eben V.* 33. 34. *Berichtete* im Zusammenhange der göttlichen Bestimmung *zur Erfüllung des Schriftspruches* (vom Passahlamm): *ein Knochen soll nicht zerbrochen werden von ihm* (Ex. 12, 46. Num. 9, 12.). Dem Joh. wie dem Paulus (1. Kor. 5, 7.) ist Christus der *Antitypus des Osterlamms,* worin freilich *Baur* den die Geschichte *bildenden* Factor findet. Die Stelle Ps. 34, 21. (*Grot., Brückn.*) kann hier nicht gemeint sein. — Die zweite Schriftstelle, zu welcher übrigens den nämlichen telischen Zusammenhang, der vorher mit ἵνα ἡ γρ. πληρ. ausgedrückt war, hinzuzudenken dem Leser selbst überlassen ist *), enthält das alttestam. Vaticinium des berichteten *Lanzenstichs,* sofern er eben den *Messias* betroffen habe: *Hinblicken werden sie auf den, welchen sie erstochen haben,* — Ausdruck der künftigen gläubigen Anerkennung und Ersehnung des vorher so feindlich Gemordeten. Das Subject beider Verba sind die *Juden* (nicht die *Heiden*), deren Werk die ganze Kreuzigung überhaupt, mithin mittelbar auch die ἐκκέντησις ist. Die Stelle ist Zach. 12, 10., frei nach dem Grundtexte citirt (so auch Apoc. 1, 7.), nicht nach den LXX., welche דָּקָרוּ uneigentlich fassten: κατωρχήσαντο, *insultirt haben* (*Aq., Theodot.* u. *Symm.* haben auch ἐξεκέντησαν, und richtig, s. *Hitzig*). Auch folgt Joh. der Lesart אֵלָיו (nicht אֵלַי **)), welche auch *Ewald* vorzieht,

---

*) Ganz entbehrlich ist die Conjectur *v. Hengel's* (Annotat. p. 79.): ᾗ λέγει.

**) Die Bemerkung *Umbreit's* in d. Stud. u. Krit. 1849. p. 104., dass

der aber (Commentar. in Apoc. p. 93.) ohne hinreichenden Grund vermuthet, auch bei den LXX. habe ursprünglich *ἐκκεντεῖν* gestanden. — *εἰς ὅν*) Attraction = *εἰς ἐκεῖνον ὅν*. Vrgl. 6, 29. *εἰς ὅν* von *ἐξεκέντ.* abhängig zu machen (*Luther*: „sie werden sehen, *in welchen sie gestochen haben*"; *Baur*: „dass sie nämlich *in den* gestochen haben, aus dessen Seite Blut und Wasser floss"), entspricht weder dem Grundtexte, noch der Griechischen Construction, nach welcher man nicht *ἐκκεντεῖν εἴς τινα*, sondern *ἐκκ. τινα* sagt (Polyb. 5, 56, 12. 15, 33, 4. 25, 8, 6.). Es heisst Jem. *erstechen, niederstechen*. So auch hier. Zwar ist Jesus nicht erst durch den Lanzenstich getödtet, aber dieser Stich gehörte mit zum Ganzen der Mordthat als deren Schluss, und bildete daher die Messianische Erfüllung des Prophetenwortes. Zu *ὁράω εἰς*, *hinsehen auf*, im Sinne des Achtens, Verlangens, Hoffens u. s. w. vrgl. Xen. Cyr. 4, 1, 20. Soph. El. 913.. *Stanl.* ad Aesch. Sept. 109. Die *Zeit der Erfüllung* dieses prophetischen *ὄψονται* etc. ist die der eintretenden *Reue und Bekehrung*; vrgl. 8, 28. 12, 32., — nicht der Tag des *Gerichts* (*Euth. Zig.*, *Grot.* u. M.), wozu *ὄψονται* mit *blosem* Accus., nicht mit *εἰς*, passen würde. — Ein *speciell vom Blut- und Wasser-Ausfluss* sprechendes Schriftwort steht zwar dem Joh. nicht zu Gebote; aber sind die Facta selbst, mit welchen dieser Ausfluss zusammenhing, nämlich das negative der Nichtzerschlagung (V. 36.) und das positive des Lanzenstiches (V. 37.), geweissagt, so ist in dem wunderbaren *σημεῖον*, von welchem der Stich begleitet war, mit Recht und Grund der Schrift (*γάρ* V. 36.) eine besondere Glaubenserweckung (V. 35.) zu befinden. — Grundlos hält *Schweizer* V. 35—37. für unächt.

V. 38 f. *Μετὰ ταῦτα*) V. 32—34. Die Bitte des Joseph von Arimathia (s. Matth. 27, 57.), den Leichnam *abnehmen* zu dürfen (*ἄρῃ*), streitet nicht mit V. 31. Man beachte nämlich, dass der Ausdruck V. 31. *passiv* ist, das abnehmende Subject nicht angebend. Die bittenden Juden setzen voraus, dass diess die *Soldaten* sein würden. Pilat.

---

die Stelle des Zachar. für den Begriff des Messias ein *Johanneisches* Element habe, weil sich Gott mit dem Messias identificire, passt nur zu der Lesart אֵלַי, welche übrigens *Hofm.* Weissag. u. Erf. II. p. 152 f. sehr contort mit dem folgenden Accus. אֵת אֲשֶׁר zu vereinigen gesucht hat; ihm folgt *Luthardt*: „Sie werden zu mir verlangend aufsehen nach dem (d. h. sie erwarten, *erbitten* von mir *den*), den sie" u. s. w.

hatte die Bitte V. 31. gewährt, und mit dem Gebetenen, mithin mit der Beinbrechung und Abnahme die *Soldaten* befehligt. Die Beinbrechung haben sie eben vollendet, da erbittet sich *Joseph* vom Procurator die Abnahme Jesu, und bekommt die Erlaubniss, so dass also der den Soldaten gegebene Befehl in Bezug auf den einen der 3 Delinquenten redressirt wurde, und sie nur die anderen Beiden abzunehmen hatten. Es ist aber sehr denkbar, dass Joseph nach V. 32—34. noch *Zeit* zu seiner Bitte hatte, da ja die Soldaten nach dem Crurifragium erst das völlige Ableben der Zerschmetterten abwarten mussten, weil nur wirklich Todte vom Kreuze zu nehmen erlaubt war. Sonach macht das μετὰ ταῦτα nicht, wie *de Wette* findet, „eine grosse bisher unbemerkte Schwierigkeit", noch ist mit *Lücke*, dem *Tholuck* folgt, ᾖρη und ἦρε vom *Wegholen* der Leiche (welche die *Soldaten* abgenommen hätten) zu verstehen, womit grundlos von der V. 31. gegebenen Sinnbestimmung gewichen, und eine Differenz mit Luk. 23, 58. Mark. 15, 46. unbefugt *gemacht* wird. — τὸ πρῶτον) 3, 2. Vrgl. 10, 40. Es setzt nicht grade ein nachheriges noch öfteres Kommen voraus (auch 7, 50. wird nur auf das Kap. 3. berichtete zurückgewiesen), sondern kann auch eben mit Beziehung auf das *jetzige öffentliche* Kommen zum *Todten* gesagt sein, so dass nun der *Tod* Jesu die bisherige Menschenfurcht des Mannes überwunden hatte. — *Myrrhenharz* und *Aloëholz* ward pulverisirt zwischen die Binden (V. 40.); die *auffallende Menge* aber erklärt sich hinreichend daraus, dass die überschwengliche Verehrung in ihrer schmerzvollen Aufregung sich nicht leicht genug that; auch lässt sich annehmen, dass ein Theil der Aromen für das *Lager* der Leiche im Grabe bestimmt sein sollte, 2. Chron. 16, 14.

V. 40—42. Ἐν ὀθονίοις) *in Binden*, so dass er darin eingewickelt war. Plat. Legg. 9. p. 882. B. Pol. 8. p. 567. C. al. — καθὼς ἔθος etc.) Anders war z. B. die Sitte der Aegypter, bei welchen die Herausnahme des Gehirns und der Eingeweide geschah, oder wenigstens die siebzigtägige Einlegung in Nitrum. S. *Winer* Realw. u. d. W. Einbalsamiren. — ἐν τῷ τόπῳ) *in dem Bereiche*, in der Gegend. — Der Garten mit dem neuen Grabe, welches noch zu keiner andern Bestattung benutzt war (und dadurch des Messias würdig, vrgl. Luk. 23, 53. 19, 30. Mark. 11, 2.), muss einem Besitzer gehört haben, welcher diese Benutzung gestattet oder selbst betrieben hat. Nach Matth. 27, 60. gehörte es dem Joseph selbst. S. z. d. St. — διὰ τὴν παρασκ.) wegen der Eile also, welche die

Nähe des anhebenden Sabbaths gebot. Vrgl. V. 31. — Ueber das Verhältniss des Johann. Berichts vom ἐνταφιασμός Jesu zu Matth. 27, 59. u. Parall. s. z. Matth. l. l.

K a p. XX.

V. 11. τῷ μνημείῳ statt der Recepta τὸ μνημεῖον ist entschieden testirt. — ἔξω) steht bei B. D. O. X. Δ. Verss. *vor* κλαίουσα (so *Tisch.*), fehlt aber bei A. Verss., *Lachm.* Es ist vor κλαίουσα zu stellen. Entbehrlich an sich, ward es bei dem gleichen Endvocale von τῷ μνημείῳ ἔξω leicht übergangen, und theilweise an unrechter Stelle wieder hergestellt. — V. 14. ταῦτα) *Elz.*: καὶ ταῦτα, gegen entscheidende Zeugen (von denen L. ταῦτα δὲ hat). — V. 16. Ἑβραϊστί) fehlt bei *Elz.* und ist von *Lachm.* eingeklammert, durch B. D. L. O. X. Δ. Minusk. u. die meisten Verss. aber so stark bezeugt, dass es weit wahrscheinlicher ist, es sei als überflüssig und sich von selbst verstehend übergangen, als beigeschrieben worden. — V. 17. μου) nach dem ersten πατέρα fehlt bei B. D. X. Codd. It. Or. (zweimal gegen dreimal). Getilgt von *Tisch.*, eingeklammert von *Lachm.* Ward aus der Umgebung leichter zugesetzt als weggelassen, daher die weglassenden Zeugen zur Tilgung stark genug sind. — V. 18. ἀπαγγέλλουσα) *Lachm.* u. *Tisch.*: ἀγγέλλουσα, nach A. B. X. Codd. It. Da andere erhebliche Zeugen ἀναγγέλλ. haben, und das Simplex den Schreibern nicht geläufig war (es findet sich sonst im N. T. nicht), so ist ἀγγέλλ. vorzuziehen. — V. 19. συνηγμένοι) mit Recht getilgt von *Lachm.* u. *Tisch.* nach A. B. D. Minusk. Verss. Vätern. Näher bestimmendes Glossem. — V. 21. ὁ Ἰησοῦς) ist von *Tisch.* weggelassen, jedoch so stark bezeugt, dass es *Lachm.* mit Recht beibehalten hat. — V. 23. ἀφίενται) *Lachm.*: ἀφέωνται. Das Zeugengewicht ist sehr getheilt; ἀφέωνται kam aber um der Conformität mit κεκράτ. willen um so leichter ein, je geläufiger es den Schreibern aus den Synoptikern war. — V. 25. Statt des zweiten τύπον hat *Lachm.* τόπον. So A. Minusk. Vulg. Codd. It. Syrr. Pers. Or. Hil. Ambr. Richtig: τύπον ward mechanisch wiederholt, indem man die Absichtlichkeit der verschiedenen Worte nicht fühlte. — V. 28 f. Vor ἀπεκρ. hat *Elz.* καί, vor Θωμᾶς: ὁ, und vor πεπίστ.: Θωμᾶ. Lauter Zusätze gegen entscheidende Zeugen, wie auch αὐτοῦ nach μαθητ. V. 30. aus gleichem Grunde mit *Lachm.* u. *Tisch.* zu tilgen ist. — V. 31. Nach ζωήν hat *Lachm.* in Klammern: αἰώνιον (C.* D. L. Minusk. Verss. Väter). Glossematischer Zusatz.

V. 1 f. Ueber die Bezeichnung des ersten Wochentags durch *μία τῶν σαββ.*, so wie über die nicht auszugleichende Differenz des Joh., welcher nur die Maria Magdal. zum Grabe gehen lässt, von den Synoptikern, s. z. Matth. 28, 1. Von einem *Vorauseilen* der Maria vor den übrigen Frauen (*Luthardt*) steht nichts da. Meint aber *Luthardt* gar, Joh. habe von dem Gesichtspunkte aus, der Vollendung Jesu selbst auch die Glaubensvollendung der Jünger gegenüberzustellen, die anderen Frauen nicht wohl erwähnen *können*, so wäre diess für die Geschichtstreue des Ap. eine sehr bedenkliche Sache. Der aus *οἴδαμεν* entlehnte Grund für die vermeintliche Mehrheit der Frauen wird durch *οἶδα* V. 13. reichlich aufgewogen. — *σκοτίας ἔτι οὔσης*) also nicht erst nach Sonnenaufgang Mark. 16, 2. S. z. d. St. — *ἐκ τοῦ μνημ.*) Der Stein hatte die Oeffnung des Grabes nach aussen *gefüllt*. — *καὶ πρὸς* etc.) Aus der Wiederholung von *πρός* schliesst *Beng.*: „non una fuisse utrumque discipulum." Mit Unrecht; s. V. 3., und die Wiederholung der Präposition zeigt nur, dass der Schriftsteller beide Personen jede *für sich* gedacht, und in ihrer *Besonderheit* hervorheben wollte, ohne damit eine *locale* Getrenntheit auszudrücken. Die Nichtwiederholung würde beide Jünger wie zu einer Einheit verbunden darstellen. S. *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 2, 52. 1, 3, 3. — *οἴδαμεν*) Der Plur. setzt nicht voraus, dass Maria *nicht allein* zum Grabe gegangen war, was gegen den Bericht des Joh. ist*), sondern in ihrer Aufregung schliesst sie *auch die Jünger*, mit denen sie redete, und überhaupt *die dem Gekreuzigten Nähergestandenen* mit ein, wenngleich diese von der Wegnahme selbst noch nichts wussten. Sie redet mit einer gewissen Selbstvergessenheit aus dem Bewusstsein der *Gemeinschaft*. — Uebrigens muss die Harmonistik, welche die Maria den übrigen Frauen nur vorangeeilt sein lässt, sie auf einem *andern* Wege, als den sie gekommen war, zum Petr. u. Joh. gehen lassen. Am natürlichsten wäre es ihr doch wohl gewesen, zunächst ihren nachkommenden Begleiterinnen mit der wunderbaren Kunde entgegenzulaufen.

V. 3 f. Beachte den Wechsel der Aoristen und schildernden Imperfecta. — Luk. 24, 12. erwähnt nur den Petrus. S. z. d. St. — Das schnellere Laufen des Joh., und dann wieder die grössere Kühnheit des Petrus V. 5 f. sind

---

*) So auch *Dödes* de Jesu in vitam reditu, Utr. 1841. p. 60. 62.

so charakteristisch originale Züge, dass hier eine tendenzmässige Bevorzugung des Joh. vor Petrus (*Strauss*), oder das Bestreben, den Joh. gegen Petr. wenigstens nicht zurückstehen zu lassen (*Baur*), höchst ungehörig gefunden wird. — τάχιον τοῦ Π.) Der *jugendliche* Joh. *lief schneller vorwärts* (προέδρ., vrgl. Xen. Anab. 4, 7, 10.) *als Petrus*, dessen *Schuldbewusstsein* (*Lampe*, *Luthardt*), zumal *nach* seiner bittern Reue, schwerlich seine Schritte hemmte, so wenig wie es ihn abhielt, V. 6. dem Joh. *voranz*utreten. Richtig *Euth. Zig.*: ὡς ἀκμαιότερος τὸν τόνον τοῦ σώματος.

V. 5—8. Den *Joh.* hält natürliches Grauen (nicht die Scheu vor Verunreinigung, wie *Wetst.*, *Ammon* u. M. wollen) vom Hineingehen ab; der kühnere und ältere *Petrus* aber tritt hinein, und dann, von dessen Beispiel und Gegenwart ermuthigt, auch Johannes. — βλέπει, *er sieht*, dagegen V. 6. θεωρεῖ: *er beschaut*. S. *Tittm.* Synon. p. 111 f. 120 f. — τὰ ὀθόνια) Das Schweisstuch (V. 7.) muss also so gelegen haben, dass es Joh. nicht zu Gesichte bekam, als er vor dem Grabe stehend sich bückte (παρακύψας), d. i. den Kopf durch den niedrigern Eingang beugte (Sir. 21, 23. 14, 23. Lucian. Paras. 42. al., Theocr.), um hineinzusehen. Beachte übrigens, dass τὰ ὀθόν. hier V. 6. *vorgesetzt* ist (anders V. 5.), im Gegensatz gegen τὸ σουδάριον. — τὸ σουδάρ.) 11, 44. Luk. 19, 20. — χωρίς) adverbiell (*separatim*) nur hier im N. T., aber s. d. *Lexica*. — εἰς ἕνα τόπον) gehört zu ἐντετυλιγμ.: *eingewickelt* (Aristoph. Plut. 692. Nub. 983.) *auf Eine Stelle hin*, so dass es also nicht mit den Binden zusammenlag, sondern auf einen besondern Platz hin, und zwar nicht ausgebreitet, sondern in sich zusammengewickelt war. In ἕνα liegt, dass die ὀθόνια und das Schweisstuch *zwei* Stellen einnahmen. — εἶδε) nämlich den eben berichteten Sachbestand im Grabe. — ἐπίστευσεν) dass Jesus *auferstanden* sei. Diess der sich von selbst verstehende grosse Gegenstand der Geschichte u. s. V. 9., daher nicht: *was Maria* V. 2. *gesagt hatte* (*Erasm.*, *Luther*, *Aret.*, *Jansen*, *Clarius*, *Grot.*, *Beng.*, *Ebrard* u. M. nach *Augustin.* u. *Theophyl.*). Die im Grabe zurückgelassenen und so, wie berichtet, daliegenden Stücke zeugten ja grade *gegen* eine Wegnahme der Leiche. S. schon *Chrys.* u. *Euth. Zig.*

V. 9 f. Γάρ) Hätten sie nämlich dieses Schriftverständniss damals schon gehabt, so würde es nicht, wie hier bei Johannes, erst des im leeren Grabe genommenen Augenscheins bedurft haben, um an die geschehene Aufer-

stehung zu glauben. — ὅτι) εἰς ἐκεῖνο, ὅτι. S. z. 10, 17. — δεῖ) göttliche Nothwendigkeit. Vrgl. Luk. 24, 26. Diess Schriftwissen ging ihnen erst durch den Auferstandenen selbst (Luk. 24, 27. 46 ff. Act. 1, 3.) und durch die Ausgiessung des Geistes (Act. 2, 24 ff.) auf. Auch die eigenen Vorhersagungen Christi von seiner Auferstehung wurden ihnen erst *ex eventu* klar (2, 21 f.), daher sie nicht so bestimmt, wie bei den Synoptikern, gelautet haben können (s. z. Matth. 16, 21.). — οὖν) da sie sich nun von der geschehenen Auferstehung überzeugt hatten. Sie mussten jetzt das Weitere erwarten. — πρὸς ἑαυτούς) πρὸς τὴν ἑαυτῶν καταγωγήν, *Euth. Zig.* Vrgl. Luk. 24, 12. und dazu *Kypke*, auch *Wetst.* z. u. St.

V. 11—13. Maria ist den beiden voranlaufenden Jüngern zum Grabe nachgefolgt, trifft sie aber nicht mehr (sie müssen einen andern Weg zurückgegangen sein), und steht nun weinend am Grabe, und zwar ἔξω, denn weiter wagt sie sich nicht. Doch bückt sie sich, als sie so im Weinen ist, unwillkürlich von ihrem Schmerze hingezogen, in das Grab hinein (s. z. V. 5.), und schaut zwei Engel u. s. w. — *Engelerscheinungen* sind zwar nach der Schrift nicht in das blos *subjective* Gebiet zu verlegen, aber sie theilen sich eben nur *dem* mit und machen sich ihm sicht- u. hörbar, welchem sie gelten, während sie Anderen nicht wahrnehmbar werden (vrgl. 12, 29.), weshalb darnach, wo die Engel bei der Anwesenheit Petri und Johannis in der Gruft gewesen seien (*Griesb.* meinte: in den Seitengängen des Grabes), nicht einmal zu fragen ist. — ἐν λευκοῖς) Neutr.: *in weiss*. Dass ἱμάτια gemeint sind, versteht sich von selbst. S. *Winer* p. 521 f. *Wetst.* z. u. St. *Weiss* angethan stellen sich die reinen himmlischen Erscheinungen ihrer Lichtnatur entsprechend dem sterblichen Blicke dar. Vrgl. *Ewald* ad Apoc. p. 126 f. — ὅτι ἦραν) *weil* sie u. s. w. — Ueber *Zahl und Stellung* dieser Engel bietet der Text keine Deutungen dar, welche daher nur auf Willkür und Phantasie hinauslaufen, wie z. B. bei *Luthardt: zwei* seien es gewesen im Gegensatz gegen die beiden Mitgekreuzigten; *gesessen* hätten sie, weil sie nicht zu streiten gebraucht; *zu Häupten und zu Füssen* gesessen, weil der Leichnam von Kopf bis zu den Füssen unter dem Schutze des Vaters und seiner Diener gewesen sei.

V. 14 f. Ihre Unterredung mit den Engeln wird unterbrochen, da sie sich umwendet und — Jesum, aber von ihr unerkannt, dastehen sieht. — ἐστράφη εἰς τ. ὀπίσω) ob nur zufällig, oder wie nach ihrem Herrn suchend, oder

weil sie das Geräusch eines Anwesenden vernommen, erhellt nicht. Unberechtigt aber ist die Scenerie, welche *Chrys.*, *Theophyl.* u. *Euth. Zig.* annehmen, die Engel hätten bei der plötzlichen Erscheinung Jesu in Mienen und Gesten ihr Staunen ausgedrückt, wodurch Maria aufmerksam geworden sei. — *καὶ οὐκ ᾔδει* etc.) Die unbekannte Kleidung, ihr eigener trübe geweinter Blick, und dabei ihre völlige Entferntheit von dem Gedanken an die geschehene Auferstehung, — diess alles mag zum Nichterkennen mitgewirkt haben. Die wesentliche Ursache aber ist in der geheimnissvollen Veränderung der Leiblichkeit und der Erscheinung Jesu zu finden, die von seiner Auferstehung an sich kund giebt, so dass er wundersam kommt und verschwindet, die Identität seiner Person bezweifelt und wieder erkannt wird u. s. w. S. z. Matth. 28, 17. Dass sich Joh. ein *Gehaltensein* ihres Blickes wie Luk. 24, 16. gedacht habe (*Grot.*), ist mit nichts angedeutet. — *ὁ κηπουρός*) wie natürlich, da der Unbekannte *im Garten* war, und so früh schon. Ganz entbehrlich ist daher die triviale Annahme, er habe die *Kleidung des Gärtners* angehabt (*Kuinoel*, *Paulus*, *Olsh.* u. M.), oder: er sei mit dem *Lendentuche*, dem Kleidungsstücke der Feld- und Gartenarbeit, mit welchem er gekreuzigt worden (ganz unnachweislich, vrgl. z. 21, 18.), angethan gewesen (Erfindung *Hug's* in d. Freib. Zeitschr. VII. p. 162 ff.). — *σύ*) mit Nachdruck. — *αὐτόν*) *wen*, verstand sich dem vermeintlichen Gärtner, wenn er ihn weggetragen, von selbst. — *κἀγὼ αὐτ. ἀρῶ*) um ihn anderswo zu bestatten. Die überschwengliche Liebe in ihrem Schmerze wägt ihre Kraft nicht.

V. 16. Jetzt ruft sie Jesus *beim Namen*. Weiter nichts. An der *Stimme*, und an *dieser* Stimme, die in ihrem *Namen* laut wird, sollte sie ihn erkennen. — *στραφεῖσα*) Sie hatte sich also nach V. 14. wieder dem Grabe zugewendet. — *ῥαββουνί*) s. z. Mark. 10, 51. — Das *Ἑβραϊστί* versteht sich zwar von selbst und ist an sich überflüssig; aber in der Umständlichkeit liegt eine gewisse Festlichkeit der Schilderung des ergreifenden Moments. Beachte, wie auf ihre Namennennung auch ihrerseits nichts weiter erfolgt, als dass sie das seelenvolle *Rabbuni* spricht. Mehr *kann* sie nicht in aller Fülle der freudigen Ueberraschung.

V. 17. Maria sieht: es ist der Herr. Aber im höchsten Grade ergriffen und bewegt von seiner wunderbaren Erscheinung, weiss sie nicht: ist er es *leibhaftig*, wirklich aus dem Grabe hervorgegangen, körperlich wieder lebendig geworden und auferstanden? oder aber ist es sein verklär-

ter, schon *zu Gott emporgestiegen gewesener Geist*, der wieder herabgekommen ist, ihr zu erscheinen, so dass er nur die leibliche Gestalt, nicht das leibhaftige Wesen hat? Deshalb Gewissheit zu haben, will sie ihn *anfassen, antasten*, um durch's Gefühl die Ueberzeugung zu vermitteln, welche ihr das Auge allein nicht geben konnte. Dem aber wehrt Jesus: *taste mich nicht an!* und in ihre Seele schauend giebt er ihr die Gewissheit, welche sie sucht, durch seine eigene *Versicherung*, indem er zur Begründung jener Abwehr hinzufügt: *denn noch nicht emporgestiegen bin ich zum Vater*, also noch kein verklärter Geist, welcher aus dem Himmel, wohin er emporgestiegen, wieder herabgekommen ist *). Nur diese Fassung entspricht streng den Worten überhaupt, und insonders dem begründenden γάρ, und trägt keine Scenerie hinein, von welcher nichts dasteht. Hineingetragen aber wird die Scenerie, und dabei dem einfachen ἅπτου nicht entsprochen, wenn man annimmt, Maria habe *die Kniee Jesu umfassen* (vrgl. das häufige ἅπτεσθαι γούνων bei Homer, Od. α, 512. ο, 76. φ, 65. ω, 357. al.) und ihm als einem schon verklärten, von Gott zurückgekehrten Wesen ihre προςκύνησις erweisen wollen als Supplex (*meine* erste Auflage) oder als Venerabunda (so *Lücke, Maier, Lange, Hilgenf.*). Diess konnte dem Leser aus dem blosen *noli me tangere* zu entnehmen nicht zugemuthet werden; Joh. würde μὴ προςκύνησόν μοι oder dergl. gesagt, oder berichtet haben, was Maria gewollt habe **), — wozu noch kommt, dass Jesus sonst die προςκύνησις nicht abweist; vrgl. bes. Matth. 28, 9. Zwar weist er nach Luk. 24, 39. auch die Betastung nicht ab, sondern fordert dazu auf; allein dabei ist, abgesehen von der geschichtlichen Zweifelhaftigkeit des Berichts, zu beachten, theils dass es Jesus Luk. l. l. mit dem directen Zweifel seiner Jünger an der Realität seiner leiblichen Erscheinung, welchen Zweifel er ausdrücklich tadeln musste, zu thun hat, theils dass hier ein *Weib* vor ihm ist, welcher er das in überwallender

*) In οὔπω γάρ etc. spricht sich also nicht „die Scheu aus, eher eine sinnliche Berührung zuzulassen, als bis der Aufgang zum Vater geschehen sei" (*Brückn.*), sondern Jesus will damit sagen, dass Maria mit ihrem ἅπτεσθαι bereits einen Zustand bei ihm voraussetze, welcher noch nicht eingetreten sei, weil diesem der Aufgang zum Vater vorangegangen sein müsste.

**) Diess auch gegen *Baur*, welcher meint, Jesus sei eben im Begriffe gewesen emporzusteigen (s. z. V. 18.), und habe sich daher durch die *ihm zu Füssen fallende* Maria nicht aufhalten lassen wollen. Vrgl. *Köstlin* p. 190.

Ergriffenheit gewollte *ἅπτεσθαι* nicht zuzulassen, schon durch die Rücksichtsnahme auf das *Decorum* bestimmt sein konnte. Bei der richtigen Fassung von *ἅπτεσθαι* an sich haben *Andere* die weitere Sinnbestimmung des Ausspruches verfehlt, entweder so: Jesus verbiete die Betastung, weil ihn seine Wunden noch schmerzten (*Paulus!*), oder: weil sein neues, auch körperlich verklärtes Leben noch so zart gewesen, dass er jede Störung von demselben habe fern halten müssen (so *Olsh.* nach *Schleierm.* Festpred. V. p. 308.), oder: weil er noch körperlos gewesen und erst nach der Rückkehr zum Vater einen Körper habe wiedererhalten sollen (*Weisse*). So wird eingetragen, was gar nicht in den Worten liegt (*Paulus*), was ganz willkürlich vorausgesetzt wird (*Paulus, Olsh.*), und was der neutestamentl. Vorstellung vom auferstandenen Christus völlig zuwiderläuft (*Weisse*). *Andere* nehmen den Spruch als ein *Drängen zur Eile* *): sie solle sich nicht mit Umarmungen u. dergl. aufhalten, denn sie werde noch Zeit genug dazu finden (*Beza, Vatabl., Calov., Corn. a Lap., Beng.* u. M.), — was aber weder dem einfachen *ἅπτου*, noch dem Begründungssatze, noch selbst dem Tacte der Wohlanständigkeit entspricht. *Andere:* Jesus *fordere eine grössere Reverenz;* denn sein schon göttlicher gewordener Körper entspreche nicht mehr der gewöhnlichen Berührung und Umgangsweise (*Chrys., Theodor. Mopsv., Theophyl., Euth. Zig., Erasm., Jansen* u. M.). Unpassend an sich und zum folgenden *οὔπω γὰρ* etc. *Andere:* es sei eine *Abweisung des jetzt in seiner Erscheinung gesuchten Genusses*, welcher noch unzeitig sei, und nicht „terrestri contactu", sondern *spirituali* geschehe (*Aret., Grot.* u. M., im Wesentlichen auch, doch unter verschiedenen Modificationen, *Neand., de Wette* und *Luthardt* **)), — wobei aber auch der eigentliche Inhalt will-

*) Darauf kommt auch *Hofm.* Schriftbew. I. 1. p. 378. hinaus: Maria solle sich nicht in ihrer Freude, Jesum wieder zu haben, *an ihn machen*, als wenn er erschienen wäre, *um zu bleiben*, sondern den Jüngern die Freudenbotschaft bringen" u. s. w. Aber auch so gewendet, passen die Worte nicht, und namentlich wäre der Gedanke, dass er nicht *zum Bleiben* erschienen sei, durch *οὔπω γὰρ* etc. höchst räthselhaft ausgesprochen. Dass *ἅπτεσθαι sich anhängen, sich anmachen*, heissen kann, ist bekannt, aber eben so oft, und *im N. T. durchgängig*, heisst es *anfassen, berühren, betasten*.

**) Nach *Luthardt* will Maria Jesum fassen, ergreifen, festhalten, um seiner Gemeinschaft zu geniessen und ihrer Liebe genug zu thun. Das versage ihr Jesus, weil es jetzt noch nicht Zeit dazu sei; die

kürlich zwischen den Zeilen gelesen wird. Andere noch anders, wie z. B. *Ammon:* Jesus habe der Maria die Berührung eines levitisch Unreinen ersparen wollen! und *Hilgenf.* Evang. p. 318.: die Abweisung der verehrungsvollen Berührung geschehe von Jesu deshalb, weil er noch nicht wieder der mit dem Logos geeinigte Mensch, sondern jetzt nur der aus seinem Grabe auferweckte Mensch sei. Beide Fassungen ganz fremdartig. Selbst *Conjecturen* hat man versucht; *Vogel:* μὴ σὺ πτόου, *Gersdorf* u. *Schulthess:* μου ἅπτου oder σύ μου ἅπτου. — πρὸς τοὺς ἀδελφ. μου) *Diese* Bezeichnung der *Jünger* soll nicht zu ihrer Beruhigung wegen ihrer Flucht dienen (*Beng.*, *Luthardt*), was ganz ferne liegt, sondern sie steht in Beziehung zur *Maria; sie* sollte auch aus dieser *gleichstellenden* Jüngerbenennung entnehmen, dass die Erscheinung ihres Herrn noch keine überirdische und verklärte sei. Vrgl. z. Matth. 28, 10., wo übrigens die Weisung nach Galiläa eine wesentliche Differenz der Ueberlieferung ist; s. z. Matth. l. l.; wogegen *Luthardt* mit Ungrund einwendet, Matth. 28, 10. beziehe sich auf die Verheissung 26, 32. Allerdings; aber schon diese Verheissung hat die in *Galiläa* zu erwartende Erscheinung des Herrn vor den Jüngern, wie selbige auch 28, 16 ff. sich wirklich als die erste und einzige bei Matth. darstellt, zur geschichtlichen Voraussetzung. — ἀναβαίνω etc.) *die nahe und gewisse Zukunft.* Diese nahe und gewisse *Folge* seiner Auferstehung den Jüngern kund zu thun, musste ihm um so mehr am Herzen liegen, da er so oft seinen Tod als seinen Hingang zum Vater bezeichnet, und daran die eigene Hoffnung der Jünger geknüpft hatte. Das sollte durch seine Auferstehung nicht anders werden; sie war nur der Durchgang vom Tode zur himmlischen Herrlichkeit. Das hinzugefügte κ. πατέρα ὑμῶν und κ. θεὸν ὑμῶν sollte die Hoffnung der Jünger in Betreff ihres eigenen συνδοξασθῆναι fest halten, da ja vermöge ihrer Gemeinschaft mit Christo der Vater Christi auch *ihr* Vater, der Gott Christi (dem Christus wie kein Anderer angehört und dient) auch *ihr* Gott geworden ist; das ist jetzt, nach Vollbringung des Erlösungswerkes ganz geschehen, und wird einst auch die gemeinschaftliche δόξα zur endlichen Folge haben, vrgl. Röm. 8, 29. Das *Praes.* ἀναβ. von

---

bleibende Gemeinschaft wie bisher werde erst wieder eintreten, wenn er aufgefahren, also im Paraklet wiedergekommen sein werde, sie werde dann nicht leiblich vermittelt, sondern die Gemeinschaft im Geiste sein.

dem *sofort und unmittelbar* Erfolgenden zu verstehen (*Baur* p. 222 ff.), so dass also schon die folgende Erscheinung *nach der Himmelfahrt* (welche gegen die Berichte des Evangel. Matth. und der Apostelgesch. schon am Auferstehungstage erfolgt sein soll) zu setzen sei, hat das spätere Erscheinungsfactum V. 26. 27. entschieden gegen sich, wenn man dieses nicht als wirkliche Geschichte preis giebt, so wie auch den Anhang Kap. 21. Monströs aber gegen die Anschauung der apostol. Kirche ist die Ansicht *Kinkel's* von *vielen* Himmelfahrten Jesu, deren erste noch an jenem Tage zwischen u. St. und Luk. 24, 39. erfolgt sei (vrgl. z. Luk. Anm. nach 24, 51.).

V. 19 f. Vrgl. Luk. 24, 36 ff., wo jedoch schon die Betastung und das Essen von der Tradition zugefügt ist. *Schweizer's* Gründe gegen die Johanneische Ursprünglichkeit von 19—29. kommen darauf hinaus, dass nach Joh. die Auferstehung Jesu keine äussere, diesseitige gewesen, und dass daher die Erscheinungen nur visionär sein könnten. Dagegen entscheidet schon 2, 21 f. 10, 17 f., so wie der Glaube der ganzen apostolischen Kirche. — *τ. θυρῶν κεκλεισμ.*) kann um so weniger ohne wesentliche Bedeutsamkeit sein, da es auch V. 26. wiederholt ist, und zwar ohne *διὰ τὸν φόβον τ. Ἰουδ.* Es weist vielmehr auf ein *wunderbares* Erscheinen hin, welches der geöffneten Thüren nicht bedurfte und während des Verschlossenseins derselben geschah. Das *Wie* ergiebt sich nicht und kann sich nicht ergeben; jedenfalls aber ist das *ἄφαντος ἐγένετο* Luk. 24, 31. das Correlat dieser unvermittelten Erscheinung im verschlossenen Orte; und die veränderte, der Verklärtheit näher gerückte, doch nicht immaterielle (gegen *Baur*) Beschaffenheit seines Leibes ist die Bedingung dazu. Das Nähere über diese Veränderung entzieht sich dem bestimmtern Urtheil, daher auch d. St. zur Lutherischen Ubiquitätslehre nichts beweisen kann, zumal der Leib Jesu noch nicht der zur *δόξα* verklärte ist. Nach *Calvin* u. M. auch *B. Crus.* soll angedeutet werden, dass die Thüren „ad nutum divinae majestatis ejus" sich plötzlich *geöffnet* hätten. Aber so würde grade das *wesentliche* Moment der Art des Eintritts von Joh. *verschwiegen* sein, was anzunehmen, die Unbegreiflichkeit der Sache kein Recht giebt. — *εἰς τὸ μέσον*) *inmitten hin*, nach *ἔστη* wie Herod. 3, 130. u. oft. Vrgl. z. V. 7. 21, 3. — *εἰρήνη ὑμῖν*) der gewöhnliche Eintrittsgruss: *Heil euch!* — *ἔδειξεν αὐτοῖς* etc.) zum Beweise der Identität seiner Person; denn an den Händen und an der Seite mussten sie die *Wunden* sehen. Diess war ge-

nug, und auch noch die *Füsse* hinzuzeigen bedurfte es nicht. Differenz mit Luk. 24, 40., wo die Füsse statt der Seite, deren Durchbohrung die Synoptiker nicht berichten, gezeigt werden. Um so grundloser wird uns. Stelle gegen die Annagelung der Füsse gebraucht (s. überh. z. Matth. 27, 35.). — οὖν) in Folge dieser Erweisung der Identität. Schrecken und Zweifel, gewiss der erste Eindruck der wunderbaren Erscheinung, wichen nun der *Freude*. Und aus ihren freudigen Gedanken heraus sagt Joh.: *ἰδόντες τὸν κύριον*.

V. 21 f. *Οὖν*) denn nun, nach der freudigen Anerkennung, konnte er vollziehen, was er mit dieser seiner Erscheinung beabsichtigt hatte. Er hob daher noch einmal an, wiederholte seinen Gruss, und liess dann das Weitere folgen. Das *abermalige* εἰρήνη ὑμῖν ist nicht *Abschiedsnahme*, wie noch *Kuinoel*, *Lücke*, *B. Crus.* u. M. ohne alle Andeutung des Textes wollen, wodurch ein wunderlicher rascher Wechsel von Gruss u. Abschied herauskömmt, sondern nachdrückliche u. gehobene *Wiederholung des Grusses*, nachdem der vorläufige Act des Selbsterweises V. 20. dazwischengetreten war. — καθὼς ἀπέσταλκε etc.) Vrgl. 17, 18. Jetzt aber geschieht die Sendung förmlich und feierlich, und wie passend grade bei der ersten Zusammenkunft nach der Auferstehung! — ἐνεφύσησε) blos als *Symbol* der Mittheilung des heil. Geistes, nach der Verwandtschaft von Hauch und Geist (vrgl. Ez. 37, 5 ff.), aufzufassen (*Augustin.* de trin. 4, 29.: „demonstratio per congruam significationem"; so *gewöhnlich*), genügt dem folgenden λάβετε etc. nicht; denn in Verbindung damit konnte das Anhauchen ven den Jüngern nur als *Medians der Mittheilung* des Geistes, d. i. als *Vehikel des Empfangs*, welcher *mittelst* des Hauches geschehen sollte, gefasst werden, da λάβετε (man beachte den *Imperat.* u. den *Aor.*) nicht etwa den erst *zukünftigen* Empfang *verheissen* kann (*Chrys.*, *Theodor. Mopsv.*, *Grot.*, *Kuinoel*, *Tholuck*), sondern den *jetzigen wirklichen* Empfang ausspricht. Der weitere und vollere Geisteserguss am Pfingsttage, durch welchen Christus im Paraklet wiederkam, ist damit weder ausgeschlossen noch anticipirt, noch ist auch blos die Einhauchung einer χάρις δεκτικὴ für den spätern Geistesempfang (*Euth. Zig.*) zu verstehen. Eine wirkliche ἀπαρχὴ *des heil. Geistes* wird den Jüngern behuf eines besondern zu ihrer Sendung gehörigen Zweckes mitgetheilt. Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten des wunderbaren Zwischenzustandes, in welchem Jesus damals war, dass er schon eine solche

besondere ἀπαρχή mittheilen konnte, während die volle eigentliche *Ausgiessung* des Geistes, die Vollziehung der Messianischen Geistes*taufe*, an seine Erhöhung geknüpft blieb, 7, 39. 16, 7. Der *Artikel* brauchte bei πνεῦμα ἅγ. so wenig zu stehen wie 1, 33. 7, 39. Act. 1, 2. 5. u. v. a. Stellen. Diess gegen *Luthardt*, welcher den Nachdruck auf ἅγιον legt; *heiliger* Geist sei es, was die Jünger empfangen, etwas anderes nämlich als der den Menschen von *Natur* inwohnende Geist Gottes; der Odem des Mundes Jesu sei jetzt *heiliger* Geist (vrgl. auch *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 376 f.), aber diess sei noch nicht der Geist der neuen Geburt gradezu, weil noch nicht der Geist des weltmächtigen Jesus; es sei noch nicht τὸ πνεῦμα ἅγιον, aber doch schon die Grundlegung davon, und stehe in der Mitte zwischen dem Worte Jesu auf Erden und dem Geiste der Pfingsten. Allein ein solches Mittel-Etwas, welches *heiliger* Geist und doch nicht *der* heilige Geist ist, ist aus dem N. T. nicht nachweisbar, in welchem vielmehr πνεῦμα ἅγιον mit und ohne Artikel immer völlig der heilige Geist im gewöhnlichen biblisch dogmatischen Sinne ist. Die Vorstellbarkeit jenes Mittel-Geistes kann hiernach auf sich beruhen. — αὐτοῖς) gehört mit zu ἐνεφύσησε. Vrgl. Hiob. 4, 21.

V. 23. Die specielle Gewalt des apostolischen Amtes, zu deren Ausübung sie durch diese Geistesmittheilung befähigt und ermächtiget seien. Es war also eine besondere und specifische charismatische Begabung, welche sie V. 22. empfingen, die der gültigen Sündenerlassung und des Gegentheils, die der sittlichen Disciplinargewalt, nicht blos hinsichtlich der Aufnahme zur Gemeinde und der Abweisung von derselben, sondern auch hinsichtlich der verzeihenden oder bannenden Zucht ihrer Mitglieder. Beides haben die Apostel geübt, und es ist unbefugt, nur Ersteres zu verstehen, da Beides zur *Mission* (πέμπω V. 21.) der Apostel wesentlich gehörte. — ἀφίενται) *erlassen werden sie*, nämlich von Gott. — κρατῆτε) bleibt im Bilde; Gegentheil des Loslassens: *fest haltet* (Polyb. 8, 20, 8. Act. 2, 24.). — κεκράτ.) *festgehalten sind sie*, von Gott. Hier das *Perf.*; denn das κρατεῖν ist auf Seiten Gottes kein *eintretender* Act (ein solcher ist das ἀφιέναι). — Dass dem damals abwesenden *Thomas* (V. 24.) die nämliche Vollmacht unter Mittheilung des Geistes noch besonders und nachträglich (nach V. 29.) verliehen wurde, wird zwar von Joh. nicht berichtet, ist aber nach dem gleichen Verhältnisse der Nothwendigkeit anzunehmen. — Die Einwürfe *Luthardt's*

gegen uns. Auffassung dieses V. sind unerheblich, da wirklich die Eilf als versammelt gedacht sind (V. 19. 24.), und da die Behauptung, dass *alle* charismatische Begabung erst von Pfingsten an datire, beweislos ist und eben an u. St. scheitert. Gut *Calov.:* „ut antea jam acceperant Spiritum ratione sanctificationis, ita nunc accipiunt *ratione ministerii evangelici.*" Der volle Erguss, auch *ratione donorum miraculosorum*, erfolgt dann zu Pfingsten.

V. 24 f. *Θωμᾶς — Δίδυμος*) S. z. 11, 16. — *οὐκ ἦν μετ' αὐτῶν*) *εἰκὸς γάρ, αὐτὸν μετὰ τὸ διασκορπισθῆναι τοὺς μαθητὰς — — μήπω συνελθεῖν αὐτοῖς*, *Euth. Zig.* Es kann auch einen andern Grund gehabt haben, und Vermuthungen (*Luthardt:* Schwermuth habe ihn einsam sein lassen) sind vergeblich. — Thomas zeigt sich V. 25. in einer *kritischen Verstandesrichtung*, in welcher er die Aussage der Augenzeugen für einen genugsamen Glaubensgrund nicht anerkennt. Man sieht aber daraus, wie völlig fern ihm die *Erwartung* der Auferstehung lag. — Darin, dass er die Wunden nur der *Hände* und der *Seite* befühlen will, hat man einen Grund gegen die *Annagelung der Füsse* am Kreuze gefunden (so noch *Lücke* u. *de Wette*). Mit Unrecht; jene Forderung war ihm genug; im Befühlen der Fusswunden hätte er etwas verlangt, was zu viel und dem Decorum nicht entsprechend gewesen wäre. Vrgl. z. Matth. 27, 35. — *τύπον* wechselt dann mit *τόπον* (s. d. krit. Anm.), dem *Sehen* u. *Fühlen* correlat. Vrgl. *Grot.:* „*τύπος videtur, τόπος impletur.*" — *βάλω τὴν χεῖρά μου* etc.) wird als Beweis der *Grösse* der Wunde betrachtet. Aber er will die Hand ja nicht in die *Wunde*, sondern in die *Seite* legen, um nämlich daselbst auf der blosen Haut die Wunde mit den Fingern zu betasten. — Beachte übrigens die *Umständlichkeit* in den Worten des Thomas, worin sich eine fast kecke Zuversichtlichkeit seines Unglaubens ausprägt.

V. 26 f. „Interjectis ergo diebus nulla fuerat apparitio", *Beng.* Diese Erscheinung hat *nur* Joh. — *πάλιν ἦσαν ἔσω*) weist auf die nämliche Oertlichkeit V. 19. zurück. Irrig verlegt *Olsh.* die Erscheinung nach Galiläa. Sie waren wieder *drinnen*, nämlich in dem aus V. 19. bewussten Hause (vrgl. *Kypke* I. p. 412.). Dass sie aber *zur Feier des Auferstehungstages* versammelt gewesen (*Luthardt*), ist mit nichts angedeutet. — Die Aufforderung Jesu V. 27. setzt ein *unmittelbares Wissen* von der Scene V. 25. voraus, was grade bei Joh. am wenigsten einer Andeutung (gegen *Lücke*, welcher eine Mittheilung der

Jünger an Jesum vermuthet) bedurfte. — Treffend übrigens *Beng.*: „Si Pharisaeus ita dixisset: *nisi videro* etc., nil impetrasset; sed discipulo pridem probato nil non datur.“ — φέρε — καὶ ἴδε) Die Händewunden soll er fühlen *und sehen*, die Seitenwunde, unter den Kleidern, nur *fühlen*. — κ. μὴ γίνου ἄπιστος, ἀλλὰ πιστ.) nicht: *sei* (so gewöhnlich), sondern: *werde* nicht ungläubig u. s. w. Durch seinen Zweifel an der wirklich geschehenen Auferstehung war Thomas in Gefahr, ungläubig (an Jesum überhaupt) *zu werden*, und diesem seinen wankenden Glauben gegenüber sollte er dadurch, dass er sich von der Auferstehung überzeugete, gläubig *werden*.

V. 28 f. Die Skepsis des Thomas, welcher nun der wirklichen Berührung zu seinem Glauben nicht bedarf (daher auch blos ἑώρακας V. 29.), schlägt in ehrfurchtsvolles Bekennen um. — ὁ κύριός μου κ. ὁ θεός μου) wird von *Theodor. Mopsv.* („quasi pro miraculo facto Deum collaudat“, ed. *Fritzsche* p. 41.) als *an Gott* gerichteter Ausruf der staunenden Ergriffenheit genommen. So neuerlich nach Socinianern (s. gegen diese *Calov.*) bes. *Paulus*. Entschieden dagegen ist εἶπεν αὐτῷ, so wie die nothwendige Beziehung von ὁ κύρ. μου auf Christum. Es ist bekennender *Ausruf Christi* im Affecte der höchsten freudigen Ueberraschung, in welcher Thomas seinem durch die Ueberführung von der wirklichen Auferstehung mächtig gehobenen Glauben an das göttliche Wesen seines Herrn den begeisterten Ausdruck giebt. Aber eben der mächtige *Affect* des Ausrufs macht ihn weniger zum Dienste des dogmatischen *Begriffes* geeignet, wenngleich dogmatisch wichtig bleibt, was schon *Erasm.* bemerkt: „*Agnovit* Christus utique *repulsurus*, si falso dictus fuisset Deus.“ — V. 29. Das ὁ κύριός μ. κ. ὁ θεός μου war das lebendige und vollständige und höchste *Messianische Glaubensbekenntniss*, mit dessen Ablegung also jenes μὴ γίνου — πιστός bereits erfüllt war. Aber es war die Folge des *Gesehenhabens* des Auferstandenen, dessen er bei dem hinreichenden Ueberzeugungsgrunde, der in der Versicherung der Mitjünger lag, nicht hätte bedürfen müssen. Daher die liebreiche *Rüge* (nicht *Belobung*, welche *Paulus* erkünstelt, aber auch nicht Bestätigung des bekannten Glaubensinhalts, wie *Luthardt* annimmt) für den auf diesem sinnlichen Wege zum Glauben Gelangten, und die *Seligpreisung* derer, die ohne eine solche sinnliche Ueberführung gläubig geworden sind, — was *allgemein* zu belassen, und nicht auf die *anderen Jünger* zu beziehen ist, da es allgemein ausgedrückt und

der übersinnlichen und ethischen Natur des Glaubens zufolge allgemein gültig ist. Im Einzelnen beachte noch: 1) πεπίστευκας *fragend* zu lesen (mit *Lachm.*), lässt das durch das vorangestellte ὅτι ἑώρ. με angezeigte *Rügende* der Worte lebendiger hervortreten; 2) das *Perf.* ist: *du bist gläubig geworden und glaubst nun;* die Particip. *Aor.* ἰδόντες u. πιστεύσ. bezeichnen nicht das *Pflegen* (*Lücke*), welcher Gebrauch nie im N. T. vorkommt (s. *Winer* p. 248.), und hier keinen passenden Sinn ergäbe, sondern diejenigen, welche, vom Zeitpunkte der von ihnen ausgesagten μακαριότης aus angesehen, nicht gesehen und doch geglaubt *haben*, gläubig *geworden* sind ohne gesehen zu *haben*. Der Zeitpunkt der μακαριότης aber ist, dem allgemeinen Satze entsprechend, die *allgemeine Gegenwart*, und die μακαριότης selbst ist das Glück, welches sie durch den schon gegenwärtigen und dereinst ewigen Besitz der Messianischen ζωή geniessen. 4) Die μακαριότης wird dem Thomas nicht abgesprochen, aber es wird die *Regel* angeführt zu seiner Warnung, welcher auch er sich hätte unterwerfen sollen, und ihm die *Gefahr* angedeutet, in welcher man ist, wenn man das Sehen als Weg zum Glauben verlangt, wie Er gethan. 5) Der Gegensasz an u. St. ist also nicht der des Glaubens um des äusserlich *Geschehenen* willen und des *seines Inhalts an sich gewissen* Glaubens (*Baur*), sondern des Glaubens (an Geschehenes) mit und ohne selbsteigene sinnliche Wahrnehmung.

V. 30 f. Schluss des ganzen Buchs; denn Kap. 21. ist ein Anhang. — πολλὰ μὲν οὖν) *multa quidem igitur*. S. *Klotz* ad Devar. p. 663. — καὶ ἄλλα) Ueber das bekannte καί nach πολλά (*et quidem*) s. *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 2, 24. — σημεῖα) *Wunderzeichen*, durch welche er sich als der Messias der Gottessohn, ausgewiesen hat, (V. 31.). Dem entspricht der Schluss des Anhangs 21, 25. Richtig so vorschlagsweise *Euth. Zig.*, ferner *Jansen, Wolf, Beng., Lampe, Tholuck, de Wette, Frommann, Maier, B. Crus., Luthardt, Hilgenf.* u. M. Mit Recht konnte Joh., auf sein nunmehr beendigtes βιβλίον zurücksehend, als dessen Inhalt a potiori die σημεῖα, welche Christus gethan, anführen, da diese das unterscheidende Characteristicum im Wirken Jesu (vrgl. 10, 41.) und die geschichtliche Grundlage bilden, an welche der übrige Inhalt (meist auch die Reden) sich anschliesst. *Andere* haben σημεῖα in ausschliessliche Beziehung zur *Auferstehung* gesetzt: *documenta resurrectionis* (vrgl. Act. 1, 3.). So *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Rupert.*, *Calov.*, *Maldonat.*, *Seml.* u. M. auch *Kui-*

noel, *Lücke*, *Olsh.*, *Lange*, *Baur* u. M. Allein dem entspricht weder das allgemeine und absolute σημεῖα an sich, noch das Prädicat πολλὰ κ. ἄλλα, da Christus nach seiner Auferstehung jedenfalls, sowohl den Evangelien als auch 1. Kor. 15. zufolge, nur wenige Male erschienen ist, noch endlich ἐποίησεν und ἐν τῷ βιβλ. τούτῳ, welches letztere zeigt, dass Joh. den Inhalt *seines ganzen Evangel.* im Auge hat. — ἐνώπ. τ. μαθ.) so dass also noch viel mehrere vom Johannes, der ja zu den μαθηταῖς gehörte, hätten berichtet werden können; daher dieser Zusatz nicht als Grund für die Fassung des *Chrys.* u. s. w. von σημεῖα zu benutzen ist. — ταῦτα δέ) sc. τὰ σημεῖα, nämlich die in diesem Buche aufgezeichneten, diese Auswahl, welche den Inhalt des Buches ausmacht. — ἵνα πιστεύσ.) geht auf die Leser, denen das Evangel. bestimmt war. Vrgl. Einl. §. 5. S. auch wegen πιστεύσ. z. 19, 35. Von *Heidenbekehrung* (*Hilgenf.*) zum Glauben ist keine Rede. — ὁ υἱὸς τ. θεοῦ) im Johann. Sinne. — πιστεύοντες) *indem ihr glaubet.* So ist also das ζωὴν ἔχειν als schon jetzt beginnender Besitz gedacht. — ἐν τῷ ὀνόμ. αὐτοῦ) gehört zu ζωὴν ἔχ. *Im Namen Jesu*, als dem Objecte des Glaubens ist der Lebensbesitz ursächlich begründet. — *Baur* hält V. 30. 31. für *unächt*, weil die vorher berichteten Erscheinungen (die nach *Baur* vom *Himmel* aus geschehen sind) die Erscheinung des Auferstandenen so in sich abschliessen sollen, dass man an weitere Erscheinungen dieser Art (πολλὰ κ. ἄλλα) nicht denken könne.

Kap. XXI.

V. 3. Statt ἐνέβησαν hat *Elz.* ἀνέβησαν, gegen entscheidende Zeugen. — Nach πλοῖον haben *Elz.*, *Griesb.*, *Scholz:* εὐθύς, welches aber bei B. C.* D. L. X. Δ. Minusk. u. d. meisten Verss. fehlt. Zusatz zur Bemerklichmachung des langen vergeblichen Arbeitens. — V. 4. γενομ.) *Tisch.:* γινομ., wofür jedoch die Zeugen (C.* E. L.), zumal da A.: γεινομ. hat, nicht stark genug sind. — εἰς) *Lachm.:* ἐπί. Die Codd. sind sehr getheilt; ἐπί ward leichter glossematisch beigeschrieben als εἰς. — V. 6. ἴσχυσαν) *Tisch.:* ἴσχυον nach B. C. D. L. Minusk. Verss. Richtig; die Aoristform bot sich den Schreibern aus der Umgebung (ἔβαλον, ἑλκῦσαι) unwillkürlich dar. — V. 11. ἐπὶ τῆς γῆς) *Lachm.*, *Tisch.:* εἰς τὴν γῆν, nach A. C. L. P. X. Δ.; ob auch B., ist zweifelhaft. Da aber auch die Recepta erheblich testirt ist, und da D. Minusk. u. vielleicht auch

B. *ἐπὶ τὴν γῆν* (so *de Muralto*) lesen: so ist wahrscheinlich *εἰς τὴν γῆν* nur Wiederholung aus V. 9., wobei jedoch D. B. (?) das ursprüngliche *ἐπὶ* behalten oder wiederhergestellt haben. — V. 15. 16. 17. ist mit *Lachm.* wie 1, 43. statt *Ἰωνᾶ* zu lesen: *Ἰωάνου.* — V. 17. *πρόβατα*) A. C.: *προβάτια.* Mit Recht aufgenommen von *Tisch.* Die Recepta ist Wiederholung aus V. 16. — V. 25. fehlt in 63., wird in Scholien für einen Zusatz erklärt, und hat im Einzelnen die Varianten: *ἅ* statt *ὅσα* (*Lachm.* hat *ἅ*); *Χριστὸς Ἰησοῦς* (D.), bei einem Cod. It. mit dem Zusatze: *quae non scripta in hoc libro; οὐδ'* statt *οὐδέ* (so *Lachm.*); *χωρήσειν* (C.* Or.); am Schlusse *ἀμήν* (*Elz.*).

Kap. 20, 30 f. trägt so augenfällig das Gepräge eines förmlichen, apostolisch würdigen *Schlusses*, und Kap. 21. folgt so völlig isolirt, dass letzteres nur als *Nachtrag* erscheinen kann. Die Frage ist aber, *ob dieser Nachtrag vom Johannes herrühre, oder nicht.* Erst seit *Grot.*, welcher einen Nachtrag der *Ephesinischen Gemeinde*, nach des Apostels Tode vom Bischof (vielleicht vom Johannes Presbyter) verfasst, darin sah, ist diese Frage in Untersuchung getreten. Da alle Zeugen das Kap. enthalten, so ist nur aus *inneren* Gründen zu entscheiden. Diese aber entscheiden *nur gegen V.* 25., welcher eine so auffallende, unapostolische und grade der Johanneischen Schlichtheit, Sinnigkeit und Zartheit widersprechende Uebertreibung enthält, dass er unmöglich aus der Feder des Apostels geflossen sein kann, sondern für eine spätere, obwohl sehr alte Schlussbildung erachtet werden muss, ein apokryphischer unharmonischer Nachklang von 20, 30., dessen Weglassung in Cod. 63. und Verdächtigung in Scholien auf einem richtigen kritischen Gefühle beruht. Auf richtigem kritischen Gefühle beruht es aber auch, dass diese Weglassung und Verdächtigung den V. 24. nicht mit betroffen hat, welcher durchaus nichts enthält, was Joh. nicht geschrieben haben könnte, welcher vielmehr den ganzen Nachtrag Kap. 21. würdig abschliesst, und durch *οἴδαμεν* eine fremde Abfassung nicht verräth (s. d. exeg. Anm.). Auch die gegen die Authentie von V. 1—23. vorgebrachten Gründe sind unhaltbar. Denn 1) aus V. 23. folgt keineswegs, dass zur Zeit der Abfassung Joh. schon todt gewesen, da die daselbst erwähnte Rede grade *für den Fall* seines noch *zukünftigen* Todes der richtigen geschichtlichen Aufklärung bedurfte. Vrgl. *Ewald* in d. Jahrb. der bibl. Wissensch. III. 1851. p. 173. 2) Die V. 22 f. enthaltene Wiederkunft Christi wird mit Ungrund für nichtjohanneisch ausgegeben. S. z. 14, 3. Eben so wenig ist 3) die Selbstbezeichnung V. 20. unjohanneisch, entspricht vielmehr eben so wohl der Wichtigkeit, welche die darin ausgedrückte Erinnerung des unvergesslichen Moments für Joh. haben musste, an und für sich, als auch dem Zusammenhange, in

welchen sie verflochten ist. S. z. V. 20. Ferner 4) die einzelnen Ausdrücke *), welche man als nichtjohanneisch bezéichnet (wie V. 3. ἔρχεσθαι σύν statt ἀκολουθεῖν; V. 4. πρωΐας γενομένης statt πρωΐ; V. 12. τολμᾶν und ἐξετάζειν; V. 18. φέρειν statt ἄγειν), sind sämmtlich so unwesentliche, ja meist im Sinne des Contextes so natürlich begründete Erscheinungen, dass sie, zumal in Erwägung der spätern Abfassungszeit des Nachtrags, eine ernste Bedenklichkeit durchaus nicht zurücklassen, und von dem sonstigen völlig Johanneischen Gepräge, welches der Aufsatz in der Sprache, in der Art der Darstellung und in den den Augenzeugen verrathenden Details an sich trägt (wie ganz anders die Perikope von der Ehebrecherin!), weit überwogen werden. Denn namentlich wird 5) der vorgebliche Mangel an Johanneischer Klarheit und Anschaulichkeit theils durch richtige Erklärung beseitigt, theils in der Aechtheitsfrage dadurch unwirksam gemacht, dass Joh. auch im übrigen Evangel. nicht immer *gleich* klar und anschaulich berichtet. 6) Es ist nicht richtig, dass mit dem unächten Schluss auch das ganze Kap. fällt **), da der nichtjohanneische Schluss zum Johanneischen Kap. hinzugetreten sein kann, zumal bei der anzunehmenden Aechtheit von V. 24. der Anhang selbst nicht ohne Schluss aus der Hand Johannis hervorgegangen ist. Nach alle dem geht meine Ansicht dahin, *dass Joh. zur richtigen geschichtlichen Aufklärung der Sage V.* 23. *einige Zeit nach Vollendung seines Evangel., welches er mit* 20, 31. *geschlossen hatte, Kap.* 21, 1—24. ***) *als Supplement seines Buches geschrieben, dass dieser Anhang, eben weil dessen Johanneischer Ursprung unmittelbar gewiss und bekannt war, schon sehr frühzeitig, während das Evang. noch nicht aus dem engern Kreise seiner ersten Leser* (Einl. §. 5.) *herausgetreten war, ein integrirender Theil des Evangeliums geworden, dass aber eben deshalb, weil nun das ganze Buch ohne Hauptschluss war, der den ursprünglichen Schluss* 20, 31. *überbietende apokryphische Schluss* 21, 25. *hinzugefügt worden ist.* Sehr bald muss diese Hinzufügung geschehen sein, weil sich von der Unächtheit von V. 25. nur vereinzelte Spuren erhalten ha-

---

*) Eine genaue Erörterung der Spracheigenthümlichkeiten von Kap. 21. und deren Verschiedenheit vom Evang. s. bei *Tiele* Annotatio in locos nonnull. ev. Joh. ad vindicand. huj. ev. authent. Amst. 1853. p. 115 ff.

**) Weit richtiger wäre zu sagen: das Kap. verräth *theilweise* so eminent die Johanneische Zartheit und Originalität (vor Allem V. 15—17.), dass damit das *Ganze* als Erzeugniss des Joh. steht.

***) V. 1—14. hat schwerlich einen uns unbekannten *Selbstzweck* (*Brückn.*), da es eben objectiv geschichtlich mit dem Folgenden zusammenhängt.

ben (Cod. 63. u. Scholien), wogegen sich in Bezug auf V. 1—24. nicht der leiseste Nachklang einer kritischen Ueberlieferung findet, welche gegen die Aechtheit gewesen wäre. — *Bestritten* wurde, unter Aufstellung sehr verschiedener Hypothesen, die Johanneische Authentie des Kap. nach *Grot.* von *Cleric.*, *Hammond*, *Semml.*, *Paulus*, *Gurlitt* (Lection. im N. T. Spec. III. Hamb. 1805.), *Bertholdt*, *Seyffarth* (Beitr. zur Specialcharakt. der Joh. Schriften, Lpz. 1823. p. 271 ff.), *Lücke*, *Schott*, *de Wette*, *Credn.*, *Wieseler* (Diss. 1839.: Johannes Presbyter habe das Kap. nach dem Tode des Ap. geschrieben), *Schweizer*, *Bleek*, *Schwegl.*, *Zeller*, *Baur* (weil es zur Hauptidee des Ganzen nicht passe), *Köstlin* u. M. auch *Ebrard*. *Vertheidiget* aber, jedoch so, dass man neuerlich meist V. 24. 25. verwarf *), von *Calov.*, *Rich. Simon*, *Mill.*, *Wetst.*, *Lampe*, *Michael.*, *Krause* (Diss. Viteb. 1793.), *Beck* (Lps. 1795.), *Eichhorn*, *Kuinoel*, *Hug*, *Wegsch.* (Einl. in d. Ev. Joh.), *Handschke* (de αὐθεντίᾳ c. 21. ev. Joh. e sola orat. indole dijud. Lps. 1818.), *Erdmann* (Bemerk. über Joh. 21. Rostock 1821.), *Weber* (authentia — — argumentor. intern. usu vindic. Hal. 1823.), *Guerike*, *Redding* (Disput. Groning. 1833.), *Frommann*, *Tholuck*, *Olsh.*, *Klee*, *Maier*, *B. Crus.* (nicht entschieden), *Weitzel* in d. Stud. u. Krit. 1849. p. 601 ff., *Luthardt*, auch *Bretschn.* u. M. Nach *Ewald* Jahrb. d. bibl. Wissensch. III. 1851. p. 173. hat ein Freund des Apostels (wahrscheinl. ein Presbyter zu Ephes.), dessen Hand und auch wohl Kunst Joh. bei der Abfassung des Evangel. sich bediente, später für sich allein den Anhang geschrieben.

V. 1 f. *Μετὰ ταῦτα*) der Natur eines Nachtrags gemäss, an die *letzte* Geschichte *vor* dem Schlusse 20, 30 f. zurückführend. — *ἐφανέρωσεν ἑαυτόν*) Vrgl. den passiven Ausdruck Mark. 16, 12. 14.; aber grade der reflexive ist Johanneisch, s. 7, 4. Er setzt ein *Verborgensein* voraus, aus welchem er jetzt zum dritten Male hervortretend, *sich selbst* seinen Jüngern *offenbar machte*, zur Anschauung brachte, — nicht eine *geisterhafte* Existenz (*de Wette*), nicht „eine Sphäre der *Unsichtbarkeit*, in welcher er sich für sich bewegt" (*Luthardt*), wohl aber eine veränderte, dem

---

*) Auch V. 24. 25. dem Ap. zuzuschreiben, ist neuerlichst besonders von *Weitzel* versucht worden (in d. Stud. u. Krit. 1849 l. l.). In Bezug auf V. 25. aber ist jeder derartiger Versuch fruchtlos.

gewöhnlichen Verkehr nicht mehr angehörige, der Verklärung näher gerückte, doch materielle Existenz, *διὰ τὸ λοιπὸν ἄφθαρτον εἶναι τὸ σῶμα καὶ ἀκήρατον*, *Chrys.* — *ἐπὶ τῆς θαλ.*) *am See*, weil das Ufer *über* dem See ist. Vrgl. z. Matth. 14, 25. Xen. Anab. 4, 3, 28.: *ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ*, al. Vrgl. d. Stellen aus Herod. b. *Schweigh.* Lex. p. 245. Es gehört zu *ἐφαν.* — *ἐφανέρωσε δὲ οὕτως*) sc. *ἑαυτόν*. Eine derartige Wiederholung findet sich sonst bei Joh. nicht. Doch kann er hier absichtlich so geschrieben haben, den Entstellungen des Thatbestandes in der Tradition (vrgl. V. 23.) gegenüber. — Von den sieben Jüngern V. 2. bleiben die letzten zwei ungenannt. Daher sind sie für *μαθηταί* im weitern Sinne zu halten, womit V. 1. nicht streitet, da die zwei ungenannten eben nur Nebenpersonen sind. Dass von den Jüngern im engern Sinne die Söhne des Zebed. *zuletzt* aufgeführt sind, stimmt mit der Autorschaft des Joh. — *οἱ τοῦ Ζεβεδαίου*) sonst nicht bei Joh.; aber auch nur hier bietet sich ihm der Fall dar, in einer Reihe von Namen sich selbst *und seinen Bruder* mit aufzuführen. — Ueber die ohne willkürliche harmonistische Voraussetzungen (wie sie auch *Luthardt* hegt) durchaus nicht mit Galiläischen Erscheinungen des Auferstandenen zu vereinigende Tradition im Evangel. Lucă s. z. Luk. 24, 50. Aber Act. 1, 4. setzt für die Erscheinungen nicht nothwendig voraus, dass in Galiläa keine geschehen seien.

V. 3 f. *Ἔρχόμ. κ. ἡμεῖς σὺν σοί*) Nicht *ἀκολουθεῖν* hat Joh. gebraucht, auch nicht *ἄγωμεν κ. ἡμεῖς* (11, 16.) hat er gesagt, weil er eben das Gesagte *gedacht* hat. — Die *Umständlichkeit* ist nicht unjohanneisch (*Lücke*), sondern trägt das Gepräge des Originalen. — *ἐξῆλθον*) aus dem V. 2. angedeuteten Ort hinaus an den See V. 1. — Bei *Nacht* war ergiebiges Fischen. Vrgl. z. Luk. 5, 5. Aristot. H. A. 8, 19. Aber *sie fingen nichts*. Wie ganz anders nachher, als sie *auf Geheiss des Herrn* auswarfen! — *ἔστη*) Ausdruck der plötzlichen Erscheinung. — *εἰς τ. αἰγ.*) Vrgl. 20, 19. 26. — *οὐ μέντοι* etc.) aus dem ganzen veränderten Habitus des Auferstandenen zu erklären. *Chrys.* legt den Grund in den Willen Jesu: *οὐκ εὐθέως ἑαυτὸν δείκνυσιν*, vrgl. auch *Luthardt*, was aber Joh. nicht andeutet. Vrgl. vielmehr z. 20, 15.

V. 5 f. *Παιδία*) nicht unjohanneisch (1. Joh. 2, 14. 18.), obgleich 13, 33. *τεκνία* gesagt ist. — *μή τι προςφάγ. ἔχετε;*) Der Accent liegt auf *ἔχετε*: ihr *habet* doch nicht (bereits) etwa ein Zukost? Die Frage setzt die Meinung des Fragenden voraus, dass sie wohl noch nichts ge-

fangen hätten, so wie den Gedanken, dass entgegengesetzten Falles er nicht einzuschreiten brauche. Dass er aber *Fische* grade durch προςφάγιον bezeichnet, hat seinen Grund darin, dass er von den Fischen, nach denen er fragt, ein *Frühstück* mit den Jüngern zu halten im Sinne hat. Ueber προςφάγ. selbst, welches gleich dem Attischen, besonders von Fischen gebrauchten ὄψον ist (vrgl. προςόψημα Athen. 7. p. 276. E.), s. *Sturz* Dial. Al. p. 191. *Fischer* de vitiis Lex. p. 697 f. — Die Jünger antworten einfach: *nein;* sie haben ihn also für irgend einen ganz Fremden gehalten, der etwa Fische zum Frühstück kaufen will. Das liebreiche παιδία mögen sie aus dem Munde des Unbekannten als freundliche Bezeichnung des *Dienststandes* (*Nonn.:* παῖδες ἁλὸς δρηστῆρες; *Euth. Zig.* τοὺς ἐργατικούς) genommen haben. — εἰς τὰ δεξιὰ μ.) sie hatten es also grade nach einer andern Seite des Schiffes im See. — οὐκέτι) *nicht mehr*, wie vorher, wo es leer und leicht war. — ἑλκῦσαι) *ziehen*, das untergetauchte Netz heraufziehen. Dagegen σύροντες V. 8.: *zerrend, fortschleifend.* S. *Tittm.* Synon. p. 57 f. — ἀπό) *von wegen.* S. *Bernhardy* p. 224. — Jenes erfolglose Arbeiten und diesen reichlichen Fang als Bild der apostolischen Thätigkeit beziehungsweise unter den *Juden* und *Heiden* zu betrachten (*Grot.*, *Weitzel*) ist willkürlich und nicht einmal geschichtsgemäss (Gal. 2, 9. Act. 22, 20. al., vrgl. *Luthardt*).

V. 7. *Πάλιν τὰ ἰδιώματα τῶν οἰκείων ἐπιδείκνυνται τρόπων οἱ μαθηταὶ Πέτρος καὶ Ἰωάννης. Ὁ μὲν γὰρ θερμότερος, ὁ δὲ ὑψηλότερος ἦν· καὶ ὁ μὲν ὀξύτερος ἦν, ὁ δὲ διορατικώτερος. Διὰ τοῦτο ὁ μὲν Ἰωάννης πρῶτος ἐπέγνω τὸν Ἰησοῦν· ὁ δὲ Πέτρος πρῶτος ἦλθε πρὸς αὐτόν, Chrys.* — τὸν ἐπενδύτην διεζώσατο) Er hatte den ἐπενδύτης abgelegt und war *nackt*, was jedoch das Anhaben des Hemdes, חלוק, nicht ausschliesst, nach bekanntem Gebrauche von γυμνός und עָרוֹם (s. *Perizon.* ad Ael. V. H. 6, 11. Interpp. zu Jes. 20, 2. *Grot.* z. u. St.). Um aber nicht unanständig im blosen Hemde vor Jesu zu erscheinen, gürtete er sich den ἐπενδύτης um, d. h. er zog ihn an, so dass er ihn mittelst eines Gürtels am Leibe zusammenfasste. Der ἐπενδύτης ist nicht gleich χιτών (*Fischer*, *Kuinoel*, *Bretschn.*), sondern *Ueberzug*, *Ueberwurf*. *Jedes* überzogene Kleid kann so heissen (s. d. LXX. b. *Schleusn.* Thes. II. p. 436. Soph. fragm. b. Pollux 7, 45. Dind. 391. vrgl. ἐπένδυμα b. Plut. Alex. 32.), war aber bei den Fischern nach *Nonn.* u. *Theophyl.*, und nach dem *Talmud*, welcher

selbst das Wort אפונדתא sich angeeignet hat, bei den Arbeitern überhaupt, ein leinenes Kleidungsstück (etwa ein kurzer Kittel), welches nach dem Talmud mit Taschen versehen über dem Hemde getragen wurde (nach *Theophyl.* auch über anderen Kleidungsstücken). S. bes. *Drusius.* Nach *Euth. Zig.* reichte es bis auf die Kniee und war ohne Aermel. — *γυμνός*) drückt nicht aus, dass er *nur* den *ἐπενδύτης* angehabt (*Euth. Zig.*, *Kuinoel*, *B. Crus.*), sondern dass er den *ἐπενδύτης* *nicht* angehabt und auch ausser dem Hemde keine andere Kleidung; denn eben *διὰ τὴν γύμνωσιν* (*Theodor. Heracl.*) legte er sich schnell den abgelegt gewesenen *ἐπενδύτης* an. — *Schwimmend* gelangte er an's Land, nicht auf dem Wasser *wandelnd* (*Grot.* u. M.), was eingetragen wird.

V. 8 f. *Τῷ πλοιαρ.*) *mit dem Schiffe*, auf welchem sie blieben, nicht ohne dasselbe. Vrgl. Herod. 5, 99.: *ἀπικέατο εἴκοσι νηυσί.* al. — Das *γάρ* in der Parenthese giebt den Grund an, weshalb sie das Fahrzeug nicht verliessen; sie konnten auch so schnell genug das sehr nahe (200 Ellen = $1/2$ Stadium = 300 Fuss, s. *Wurm* de ponder. etc. p. 195.) Ufer erreichen. — Ueber die Form *πηχῶν* statt der Attischen *πηχέων* s. *Lobeck.* ad Phryn. p. 245 f. Zu *ἀπό* s. z. 11, 18. — *τὸ δίκτυον τῶν ἰχθ.*) *das Netz der Fische*, — in welchem diese waren, V. 6. — *βλέπουσιν* etc.) Joh. berichtet einfach, was sie, auf's Land abgestiegen, *sahen*, nämlich: ein Kohlenfeuer lag da und Zukost (d. i. *Fischwerk*, s. z. 7, 9.; der Singul. ist *collectiv*, vrgl. Polyb. 34, 8, 6.: *τὸ θαλάττιον ὄψον*) darauf, und Brod. Dass diese Vorbereitung des zu gebenden Frühstücks von *Jesu* getroffen war, verstand sich dem Leser von selbst (s. V. 12. 13.). Wie er aber die Sachen hergebracht, beruht auf sich; er konnte sie, ehe er die Jünger anrief, selbst oder durch fremde Hände herbeigeschafft haben. Die Erzählung ergiebt daher kein abentheuerliches *Wunder* (Hervorbringung aus nichts, *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Grot.*, *Calov.*, *Maldonat.* u. M.; *Nicephor.*, *Jansen*, *Luthardt:* die *Engel* hätten ihn damit bedient), auch nicht den *Schein* eines solchen (*Lücke*). *Weshalb* aber Jesus diese *Zurüstung* getroffen? weil die Jünger *bei ihm* das Frühmahl halten sollten, an welches er eine so bedeutsame Verhandlung V. 15 ff. zu knüpfen vorhatte; *Er* wollte der *Mahlgeber* sein. Viel Ungehöriges bei Aelteren (s. z. B. *Maldonat.*). Nach *Luthardt* soll abgebildet sein, wie Jesus, ohne ihrer zu bedürfen, die Jünger aus eigenem Vermögen zu speisen wisse. Aber wozu noch eine solche Abbildung,

nachdem er längst schon vor den Augen der Jünger Tausende wunderbar gespeist?

V. 10 f. Ἐνέγκατε etc.) zur bedürfnissmässigen Vervollständigung der bereits auf dem Kohlenfeuer befindlichen Fischkost, — nicht um den Schein einer φαντασία von dem Wunderzug fern zu halten (*Euth. Zig.*). — Nach V. 11. zieht Petr. das volle Netz allein auf's Land, was natürlich, da es an dem am Ufer befindlichen Fahrzeuge hing, leichter war, als es aus dem Wasser ins Schiff heraufzuziehen V. 6. — Die Angabe der *Zahl* der Fische ist so wenig ein *apokryphischer* Zug, wie die Zahlangabe der wunderbar Gespeisten 6, 10. — καὶ τοσούτων ὄντων etc.) von Joh. als *wunderbar*, durch Christum bewirkt, erkannt, von *Strauss* als offenbar *sagenhaft* betrachtet, wie auch die Zahl der Fische, die aber doch wohl den Jüngern bei dieser *wunderbaren* Erfahrung wichtig genug und auch unvergesslich genug sein konnte. Dass man dabei das alte *Handwerksinteresse* des Referenten (*Lange*) in Anschlag bringt, ist entbehrlich.

V. 12 f. Ἐτόλμα) *wagte*, unterstand sich. Obgleich sie nämlich der äussern Erscheinung nach hätten zweifelhaft sein können, ob es der Herr sei, so waren sie doch von der Identität überzeugt, und wagten es daher nicht, ihn zu fragen: wer bist du? Eine natürliche Scheu vor der wundersamen Erscheinung des Auferstandenen benahm ihnen hierzu den Muth. Demnach ist τολμ. weder *velle* (*Lampe*), noch gar als überflüssig zu fassen (*Gurlitt, Kuinoel*), sondern aus der Schüchternheit und Entfremdung zu erklären, welche sie Angesichts des wunderbaren wiedererschienenen Herrn fühlten. Nach *Augustin.*, *Beda*, *Jansen* u. M. haben sie nicht *zu zweifeln* gewagt, was aber nicht dasteht. Treffend *Chrys.*: οὐκέτι γὰρ τὴν αὐτὴν παῤῥησίαν εἶχον· — — τὴν δὲ μορφὴν ἀλλοιοτέραν ὁρῶντες καὶ πολλῆς ἐκπλήξεως γέμουσαν, σφόδρα ἦσαν καταπεπληγμένοι; καὶ ἐβούλοντό τι περὶ αὐτῆς ἐρωτᾶν· ἀλλὰ τὸ δέος καὶ τὸ εἰδέναι αὐτοὺς, ὅτι οὐχ ἕτερός τις ἦν, ἀλλ' αὐτὸς, ἐπεῖχον τὴν ἐρώτησιν. — ἐξετάσαι) *auszukundschaften* (Matth. 2, 8. 10, 11. Sir. 13, 11. oft bei Classikern), *sciscitari*, starker Ausdruck von dem Gesichtspunkte aus, von welchem die ehrerbietige Schüchternheit der *Jünger* das Wagniss des Fragens angesehen. — εἰδότες) Constructio κατὰ σύνεσιν. S. *Kühner* II. §. 419. a. — V. 13. ἔρχεται) Das δεῦτε V. 12. hat die Jünger zur Stätte des Mahles (wo das Kohlenfeuer war) herbeigerufen; nun tritt Jesus selbst (der also in einiger Entfernung davon gestanden) hinzu, um das Frühstück mit-

zutheilen. — *τὸν ἄρτον*) weist auf V. 9. zurück, *τὸ ὀψάριον* aber auf V. 9. u. 10. (es ist wieder *collectiv*). — Ein *Dankgebet* vor dem *δίδωσιν* wird nicht berichtet, nicht als ob Jesus *τὰ ἀνθρώπινα* unterlassen gewollt (*Euth. Zig.*), auch nicht als solle das Mahl ein *schweigendes* sein (*Luthardt*, welcher hinzusetzt: „denn so ist die Tischgemeinschaft Jesu und der Seinen im gegenwärtigen Aeon"), sondern weil hier von keiner eigentlichen Mahlzeit, wie Luk. 24, 30., vielmehr nur von einem Frühstück die Rede ist, von einem nur im Stehen genossenen (auch von keinem Niederlegen ist die Rede) Morgenmahle, welches auch nicht, wie jenes Frühmahl Pauli Act. 27, 35., einen feierlichen Charakter haben sollte. Nicht dieses Frühstück, welches Christus den Jüngern bereitete, sondern was vorherging (der Fischzug) und nachfolgte (V. 15 ff.) war es, weshalb hier der Auferstandene erschienen war.

V. 14. *Τοῦτο ἤδη τρίτον*) *Diessmal bereits zum dritten Mal.* S. z. 2. Kor. 13, 1. — *ἤδη* setzt voraus, dass nach Joh. bis jetzt noch andere Erscheinungen vor den Jüngern nicht statt gefunden haben ausser den drei berichteten (20, 19 ff. 26 ff. 21, 1 ff.), schliesst aber spätere nicht aus. Da Joh. übrigens sein *τρίτον* nur auf die den Jüngern *zusammen* (nicht einzelnen Personen) gewordenen Erscheinungen bezieht, so ist damit der Harmonistik ein weiter Spielraum gegeben; keinesfalls kann es ihr aber gelingen die drei Erscheinungen mit den Angaben *Pauli* 1. Kor. 15, 5 ff. zu vereinigen, zumal da daselbst das *εἶτα* und *ἔπειτα* (gegen *Wieseler*) die *chronologische* Folge bezeichnet. Man zeiht den Ap. Paulus, während man meint, seinen Bericht in innerlicher Weise aufzufassen, einer grossen Willkürlichkeit, wenn man behauptet, die *drei* vom Joh. berichteten Erscheinungen seien in *εἶτα τοῖς δώδεκα* bei Paulus zusammengefasst (*Luthardt*). Nicht einmal das *ὤφθη Κηφᾷ* bei P. ist mit Joh. zu vereinigen. Dem Joh. muss indess der Vorzug auch vor der von Paulus befolgten Tradition, so weit diese mit jenem nicht stimmt, verbleiben.

Anmerk.: Dem *Fischzuge*, dessen Geschichtlichkeit willkürlich und nicht ohne Frevel zu bestreiten, die ähnliche frühere Geschichte Luk. 5, 2 ff. eine willkommene Gelegenheit dargeboten (*Strauss*, *Weisse* u. M.), hat man seit den ältesten Zeiten (*Chrys.* u. s. Nachfolger, *Cyrill.*, *Augustin.* u. V.) eine symbolische Bestimmung beigelegt, und mit Recht, da das Wort Jesu Matth. 4, 19. Parall. natürlich genug den psychologischen Aufschluss giebt, weshalb er grade auf *diese* Weise ein Wunderwerk als Auferstandener vor sei-

nen Jüngern thut. Die Tradition, welche aus jenem Worte den Fischzug Luk. 5. bildete (s. z. Luk. p. 279 f.), hat, obwohl das spätere Factum vorrückend, doch den idealen Inhalt desselben in richtigem Gefühle erfasst. Die Jünger selbst mussten in dem Worte jener ersten Berufung Matth. l. l. den Schlüssel der symbolischen Bedeutsamkeit der Thatsache finden, welche das Wort, das Jesus zu Anfange gesprochen, an der Gränze ihres Verkehrs mit ihm und vor der Wiedereinsetzung (gleichsam Wiederberufung) Petri höchst angemessen thatsächlich darstellt und besiegelt. Nur ist in der Deutung dieser Symbolik kein Recht vorhanden, über Matth. 4, 19. hinauszuschreiten und mehr darin zu lesen, als den *reichen Segen des apostolischen Amts*, dessen Inhaber die *Menschenfischer* Jesu sein sollten. Weiter zu gehen und alle einzelnen Züge der Geschichte sinnbildlich auszulegen (so neuerlich bes. *Weitzel* in d. Stud. u. Krit. 1849. p. 618 f. u. *Luthardt*), ist subjective Willkür. Namentlich ist eine Deutung auf das *Mahl*, „*das der Herr den Seinen mit Abraham, Isaak und Jacob bereitet im Reiche Gottes*" (*Olsh.* nach *Augustin.*), um so weniger befugt, da diess Mahl des Himmelreichs nicht die Apostel *als solche* betrifft, mithin Heterogenes zusammengemengt würde. Eine Symbolisirung aber, wie sie *Lange* (L. J. p. 1723.) gegeben, ist Phantasie. Warnender noch haben sich hier die allegorischen Gelüste der Väter ergangen, wie z. B. *Sever.*, *Ammonius*, *Theophyl.* (so auch *τινὲς* b. *Euth. Zig.*) in den 100 Fischen die Heiden, in den 50 die Juden, und in den 3 die Trinität abgebildet finden, während *Hieron.*, dem *Köstlin* in d. theol. Jahrb. 1851. p. 195. gefolgt ist, in den 153 Fischen *alle genera piscium*, und somit die *Universalität* des Apostelwirkens erkennt, welche *Rupert.* sogar durch arithmetische Zergliederung der Zahl herausliest *). — Dass Joh. über die symbolische Tendenz des Fischzugs *nichts sagt*, erklärt sich stattsam daraus, dass sie *Jesus selbst* nicht ausdrücklich ausspricht, sondern die Sache für sich selbst ihre stille Zeichensprache reden lässt, wie er auch die Symbolik des verdorreten Feigenbaums nicht selbst gedeutet hat (Matth. 21, 21.).

V. 15—17. Die *dreimalige* Frage: „ut illi occasionem praeberet, triplicis abnegationis maculam triplici professione eluendi", *Weist.* — *Σίμων Ἰωάνου*) dreimal die nämliche vollständige Nennung mit einer gewissen *Feierlichkeit der tiefbewegten Liebe.* Im Gebrauch des Namens *Simon*

*) Neuerlichst ist selbst die Zahlenräthselei an diesen Fischen versucht worden, so dass nach den Hebr. Zahlbuchstaben 118 + 35 = שמען יונה = *Σίμων Ἰωνᾶ* sei. S. theol. Jahrb. 1854. p. 135.

Joh. an sich ist — da nicht nachzuweisen steht, dass Jesus sonst den Ap. mit dem Namen Petrus oder Kephas angeredet habe — eine besondere Absichtlichkeit nicht zu erkennen, weder eine Erinnerung an das verlorene Vertrauen (*de Wette*) noch an die menschliche Voraussetzung des apostolischen Berufs (*Luthardt*). — ἀγαπ.) nach dem *Glauben* fragt er nicht; denn dieser war nicht wankend geworden, aber die *Liebe* des Glaubens nicht stark genug gewesen. — τούτων) ἢ οὗτοι, als diese meine anderen Jünger, nicht *Neutr.*, auf das *Fischerwesen* bezüglich (*Whitby, Bolten*). Petrus hatte in seinem ganzen Benehmen bis zu seinem Falle eine so hervorragende Liebe zu Jesu *geäussert* (man denke an 6, 68., an das Fusswaschen, an den Schwerdtstreich, an 13, 37.), und vermöge der Auszeichnung, deren ihn Jesus gewürdigt hatte (1, 43.), so wie auf seinem Standpunkte an der Spitze der Apostel, war eine so hervorragende Liebe von ihm zu *erwarten*, dass das πλεῖον τούτων motivirt genug ist, ohne einer speciellen Bezugnahme auf Matth. 26, 33. (aus welcher man in Vergleichung von Joh. 13, 37. auf nichtjohanneische Abfassung geschlossen hat) zu bedürfen. — *Petrus in seiner Antwort* setzt an die Stelle des gefragten ἀγαπ. (*diligis*) den Ausdruck des *persönlichen Affectes* φιλῶ σε (*Titm.* Synon p. 53.), womit er seinem erregten Gefühl die unmittelbarste Befriedigung giebt; beruft sich dabei im Bewusstsein der mangelnden eigenen Gewähr auf die Herzenskenntniss des Herrn, lässt aber das πλεῖον τούτων unerwiedert, weil ihn sein Fall demüthig gemacht hat, weshalb auch Jesus jenes πλεῖον τούτων bei den folgenden Fragen in zarter Schonung verschweigt, — lebendige Originalität des Berichts. — βόσκε τὰ ἀρνία μου) Wiedereinsetzung in den vorigen Stand, deren die übrigen Apostel nicht bedurften, daher den Primat Petri nur in so fern enthaltend, als derselbe bereits vorher statt gefunden. — ἀρνία) zärtlicher Ausdruck: *Lämmlein*, ohne Verwischung der Diminutiv-Bedeutung auch Apoc. 5, 6. Die Rede wird ernster in V. 16., wo πρόβατα, und wieder gerührter V. 17., wo προβάτια (s. d. krit. Anm.) eintritt. Gemeint sind mit allen drei Worten *die Gläubigen* überhaupt *), ohne dass zwischen Anfängern

*) Den Sinn des dreimaligen Geheisses so verschieden zu nüanciren: Pflege der Einzelnen; Sorge für das Ganze; Heranziehung der Einzelnen für das Ganze (*Luthardt*), — ist eine begriffliche Scheidung, welche durch den Wechsel der Worte nicht nachweislich und dem gerührten Affecte weniger entsprechend ist. In jedem

und Gereiften zu scheiden ist (*Euth. Zig.*, *Wetst.* u. M.), oder gar zwischen Laien und Geistlichen (*Euseb. Emiss.*). Treffend *Maldonat.:* der Unterschied sei *non in re, sed in voce,* wobei er jedoch mit anderen katholischen Auslegern irrig urgirt, dass grade dem Petrus die *ganze* Herde vertraut worden sei, da dieser doch dasselbe Amt, die Herde zu weiden, mit *allen* Aposteln theilte. — ποίμαινε) allgemeiner als βόσκε, in welchem mehr die besondere Beziehung der *ernährenden* Hütethätigkeit hervortritt (Hom. Od. μ, 97. ξ, 102. al. vrgl. βόσκημα, *victus*, und die Composita wie γηροβοσκεῖν al.; s. auch Philo deter. insid. pot. I. p. 197. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 312 f.). Daher letzteres den Diminutiv-Bezeichnungen entsprechend. — Bei seiner dritten Frage V. 17. nimmt Jesus das φιλῶ σε des Petrus auf, und schneidet durch die so veränderte Frage noch tiefer in sein Herz. Petrus ward darüber betrübt, dass Jesus bei dieser dritten Frage sogar sein φιλεῖν in Zweifel zu ziehen schien. Daher jetzt seine angelegentlichere Antwort unter Anrufung der unbeschränkten Herzenskunde seines Herrn: σὺ πάντα οἶδας etc.

V. 18. Mit dem drittmaligen βόσκε τὰ προβάτιά μου ist Petrus wieder eingesetzt in seinen Beruf, und mit feierlichem Ernste (ἀμὴν, ἀμὴν etc.) knüpft Jesus nun gleich die Weissagung an, *was er einst zu bestehen haben werde* in diesem Berufe. Die Weissagung ist *symbolisch* eingekleidet. Vrgl. Act. 21, 11. — ὅτε ἦς νεώτερος) als jetzt. Petrus, schon längere Zeit verheirathet (Matth. 8, 14.), war damals mittlern Alters, über das jugendliche hinaus. Bei dem Gegensatze der vergangenen Jugend und des künftigen Greisenalters bleibt allerdings der *gegenwärtige* Zustand Petri ohne Charakterisirung, was aber bei der lebendigen Plastik der prophetischen Symbolisirung nicht urgirt werden darf. Jede prophetische Plastik bekommt sonst ihr „Schielendes" (gegen *de Wette*). Der Vorwurf des Mangels einer Jesu würdigen Einfachheit aber (*de Wette*) ist bei der ganzen concret versinnlichenden Form der Prophetie gradezu ungerecht. — ἐκτενεῖς τὰς χεῖρ. σου) ohnmächtig an fremde Gewalt sie hinreichend und dich ihr somit ergebend. Dann wird *ein Anderer* (unbestimmtes Subject der fremden Gewalt; *Nonn.:* ἀφειδέες ἀνέρες ἄλλοι) *dich gürten,* d. i. *mit Fesseln umgeben wie mit einem Gür-*

---

der drei Aussprüche liegt die *ganze* Hirtenpflicht. „Quam vocum vim optime se intellexisse Petrus demonstrat, 1. Petr. 5, 2.", *Grot.*

iel, deinen Leib mit Fesseln umschlingen, *und dich hinschaffen*, *wo Du nicht hinwillst*, nämlich auf den *Richtplatz;* denn mit ὅπου οὐ θέλεις τῆς φύσεως· λέγει τὸ συμπαθὲς καὶ τῆς σαρκὸς τὴν ἀνάγκην, καὶ ὅτι ἄκουσα ἀποῤῥήγνυται τοῦ σώματος ἡ ψυχή, *Chrys.* Beachte noch, dass, da den drei Momenten der ersten Vershälfte durch die drei Momente der zweiten nämlich 1) durch ὅταν δὲ γερ., 2) durch ἄλλος σε ζώσει und 3) durch οἴσει ὅπου οὐ θέλεις, völlig entsprochen wird, die Worte ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου keinen selbstständigen Punkt bilden, sondern nur zur Ausmalung des zweiten Moments dienen, die Hingebung an die Gewalt (nicht die *Freudigkeit* zur Fesselung, *Weitzel*) veranschaulichend, welche das ζώσει thun wird. Um so weniger waren die Väter und die meisten Späteren (auch *Tholuck*, *Maier*, *de Wette*, *Brückn.*, *Hilgenf.*) im Rechte, ἐκτεν. τ. χεῖρ. σ. grade zum charakteristischen Punkte der Weissagung zu machen, und von der *Ausspannung am Kreuze* zu deuten, wobei man dann das ζώσει auf das *Anbinden am Kreuze* (so schon *Tertull.* Scorp. 15.), oder auf das Umgürten *mit den Schaamtuche* (welches aber durch Ev. Nicod. 10. nicht einmal historisch nachweislich ist, s. *Thilo* ad Cod. Apocr. I. p. 582 f.) deutete. Entscheidend *gegen* die Erklärung von der Kreuzigung ist, dass οἴσει ὅπου οὐ θέλεις *nach* der Händeausstreckung und Gürtung gradezu *ungereimt* wäre *). *Andere* (so bes. *Gurlitt* u. *Paulus*) haben nichts weiter als die Prophezeihung wirklicher *Altersschwäche* gefunden, und damit den so gewichtig eingeleiteten Ausspruch zu etwas Nichtssagendem gemacht! *Olsh.* bezieht auf Jugend und Alter im *geistigen Leben;* Petr. werde nämlich im Alter vielfach gehemmt, verfolgt und genöthiget werden, wider Willen da und dort thätig zu sein, von welchen Uebungen sein Kreuzestod die Spitze sei. Aehnlich (vrgl. auch *Fickenscher* bei *Tholuck*) *Lange* (L. J. p. 1719.): „Wie ein ganz abgelebter Greis (?) hülfsbedürftig seine Hände ausstrecken muss, um sich ankleiden, schürzen und führen zu lassen, so wird Petr. einst frei vom sündigen Selbstgefühl dastehen im Geiste der entschiedensten Hingebung an seinen Herrn. Und dann wird

*) Zwar hat man (s. bes. *Casaub.* u. *Wetst.*) dadurch zu helfen gesucht, dass man ἐκτ. τ. χεῖρ. σ. etc. darauf bezog, dass den Cruciariis, behuf *Hinaustragung* des Kreuzes auf ihrem Nacken, die Hände ausgereckt an dasselbe gebunden wurden. Aber für das Anbinden der *Hände* wäre das *Gürten*, welches Nothwendig auf das Umbinden des *Leibes* weist, ein *inconcinnes* Bild.

dieser ihn gürten, seinen Willen bestimmen, sein Geschick entscheiden, und ihn leiten — — zu einem Ausgange, dem der Wille seines alten Lebens auf's förmlichste widersprochen hat (Matth. 16, 22.)." Mit solcher subjectiven Ausdeutung, welcher übrigens hier schon *Rupert.* vorangegangen, lässt sich aus Allem Alles machen; sie ist aber entschieden falsch angebracht, wo, wie hier, nicht die geringste Hinweisung auf einen solchen Sinn gegeben ist. Gleichwohl hat sich selbst *Bleek* p. 235 f. zu einer derartigen Auffassung verstehen können. Nach dem Contexte (*ἀκολούθει μοι* — *μένειν*) kann nur der *gewaltsame Tod* symbolisirt werden, zu welchem Petrus dereinst gefesselt und abgeführt werden soll.

V. 19. Ein ganz Johanneisches Glossem über den merkwürdigen Spruch. Vrgl. 18, 32. auch 12, 33. — *ποίῳ θανάτῳ*) d. i. durch welche *Art* des Todes, nämlich durch den *Märtyrertod*, zu welchem Petr. *mit Fesseln umschlungen* auf die *Richtstätte* geschafft wurde. Das Nähere setzt Joh., welcher längst nach Petri Tode schrieb, als *bekannt* voraus. Ward Petr. *gekreuziget*, wie die Tradition seit Tertull. Scorp. 15.*) de praescr. 35. u. Euseb. 3, 1. berichtet, so hatte der Leser diess Besondere in der *ποιότης* des Todes Petri aus der Geschichte, als der Erfüllung des unbestimmtern Weissagungswortes, hinzu, nicht aber aus den Worten Christi selbst heraus zu nehmen. — *δοξάσει τ. θεόν*) denn ein solcher Tod gereichte *zur Verherrlichung Gottes*, in dessen Dienst er gelitten ward; daher wurde *δοξάζειν τ. θεόν* sollenner Ausdruck vom Martyrium. S. *Suicer*. Thes. I. p. 949. — *ἀκολούθει μοι*) Auf die *Verkündigung* des Märtyrerthums, welches dem Petr. in seinem Alter bestimmt sei, folgt nun nach einer Pause die *Aufforderung* dazu, und zwar in der bedeutsamen Form: *folge mir!* Vrgl. 13, 36. Diess bezieht sich also nach dem Zusammenhang auf die Nachfolge im gleichen Tode, wie ihn Christus gestorben, d. i. im *Märtyrertode*, welchem sich Petr. *unterziehen* soll. Zu speciell ist die Deutung auf den *Kreuzes*tod, da dieser V. 18. nicht ausdrücklich charakterisirt war (gegen *Euth. Zig.* u. V.). Ganz contextwidrig aber (s. auch V. 22.) haben *Andere* (schon *Chrys.* u. *Theophyl.*) auf die *Einsetzung zum ökumenischen Bischof* bezogen (*Chrys.: τῆς οἰκουμένης ἐχειροτόνησε διδάσκαλον*). Die Beziehung auf die Leitung der Gemeinde ist nicht einmal

---

*) „Tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur."

mit derjenigen auf den Märtyrertod zu *verbinden* (*Ewald* Jahrb. III. p. 171.), da ἀκολ. das Gegentheil von μένειν V. 22. ist. Noch *Andere* haben die Worte aller Bedeutsamkeit entkleidet: Jesus habe mit Petr. noch etwas Besonderes zu sprechen gehabt, und ihn daher aufgefordert, *mit ihm zu gehen.* So *Kuinoel*, *Paulus* u. M. und selbst *Tholuck* u. *Brückn.*

V. 20 f. Aus ἀκολουθοῦντα — welches hier als zur *Erzählung* gehörig selbstverständlich nicht im Sinne des zur Rede Jesu gehörigen ἀκολούθει V. 19. zu nehmen ist — ergiebt sich, dass Jesus während des bisherigen Gesprächs mit Petrus (nicht erst jetzt, nach dem ἀκολούθει μοι V. 19., wie *Luthardt* annimmt; denn dieses ἀκολ. μοι ist rein im höhern Sinne zu belassen) sich mit diesem von den Jüngern entfernt hat. Petrus, im Gehen mit Jesu begriffen, *wendet sich um* (ἐπιστραφείς, vrgl. Matth. 9, 22.), *und sieht, dass Johannes ihnen nachfolgt.* — ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς) nicht mit ἀκολουθ. zu verbinden („er wusste, Jesus liebe seine Begleitung“, *Ewald* l. l. p. 171.), sondern vrgl. 13, 23. — ὃς καὶ ἀνέπεσεν etc.) nicht zu parenthesiren, da mit V. 21. ein neuer Satz anhebt. Die Hinzufügung dieser Notiz soll nicht das Nachkommen des Johannes motiviren (*Luthardt*), sondern die folgende Frage, in welcher die Pointe der Weitererzählung liegt, vorbereiten, indem es die den Petrus zu dieser Frage bewegende Reflexion andeutet, *dass wohl dem von Jesu so vorzüglich geliebten und ausgezeichneten Jünger nicht ebenfalls ein so leidensvolles Loos zugedacht sein möchte.* Nach *Chrys.*, *Theophyl.* u. *Euth. Zig.* (ähnlich *Olsh.*) soll fühlbar gemacht werden, wie *weit kühner* als bei der letzten Mahlzeit Petrus jetzt nach seiner Wiedereinsetzung geworden sei. Allein die nachherige Frage setzt weder eine besondere Kühnheit voraus (vrgl. z. V. 22.), noch ist bei der absonderlichen Situation der letzten Mahlzeit ein *Mangel* an Kühnheit der Grund gewesen, weshalb Petrus nicht selbst gefragt hat (13, 25.). — οὗτος δὲ τί;) sc. ἔσται. *Nonn.*: καὶ τί τελέσσει οὗτος ἐμὸς συνάεθλος; *was wird aus diesem aber werden*, wenn es *mir* so ergehen soll? οὐκ ἀκολουθήσει σοι; οὐ τὴν αὐτὴν ἡμῖν ὁδὸν τοῦ θανάτου βαδιεῖται; *Euth. Zig.* Die Fassung: *was soll aber dieser?* soll er denn jetzt bei uns sein (*Paulus* u. M.)? hängt mit der falschen Erklärung von ἀκολούθει μοι V. 19. zusammen. — Zum *Neutr.* τί vrgl. Act. 12, 18. Xen. Hell. 2, 3, 17.: τί ἔσοιτο ἡ πολιτεία.

V. 22. Jesus giebt auf die *unbefugte* und nicht ohne *Eifersucht* (*Chrys.*, *Erasm.* u. M. tragen ein: aus besonde-

rer *Liebe* zu Joh. *)) gethane Frage den Bescheid: es gehe Petrum gar nichts an, wenn er etwa dem Joh. ein glücklicheres Loos beschieden habe, — und führt ihn dann sofort wieder auf die ihm gestellte Aufgabe des ἀκολούθει μοι zurück. — μένειν) Gegentheil des durch den Märtyrertod zu vollziehenden ἀκολουθεῖν; daher: *am Leben erhalten werden.* Vrgl. Phil. 1, 25. 1. Kor. 15, 6. *Kypke* I. p. 415 f. *Olsh.* trägt nach *Augustin.* eigenmächtig hinzu: „im stillen und ruhigen Leben harren.“ — ἕως ἔρχομαι) Damit meint Jesus seine *Parusie*, welche er nach der Auffassung aller Evangelisten und Apostel als noch vor Aussterben der Generation erfolgend verheissen hat, — nicht die Zerstörung Jerus. (τινὲς b. *Theophyl.*, *Wetst.* u. M. auch *Luthardt*, welcher in dieser Zerstörung den *Beginn* der Parusie sieht, gegen die Anschauung des N. T. überhaupt und gegen V. 23.), nicht das Abholen durch einen sanften Tod (*Olsh.* nach Aelteren wie *Rupert.*, *Clarius*, *Zeger*, *Grot.* u. M.), nicht das Ausführen aus Galiläa (wo Joh. einstweilen bleiben solle) auf den Schauplatz apostolischer Wirksamkeit (*Theophyl.*), nicht das Kommen an irgend einen Ort, wo Joh. warten solle (*Paulus*). S. vielmehr 14, 3. 1. Joh. 2, 18.

V. 23. Ausgegangen ist daher (in Folge dieser Antwort Jesu) folgende Sage **) unter die Brüder (Christen): *jener Jünger stirbt nicht* (sondern bleibt bis zur Parusie am Leben, wo er dann nicht den Tod, sondern die Verwandelung erfährt (1. Thess. 4, 17. 1. Kor. 15, 51 f.)). — Die Sage hätte ihr οὐκ ἀποθνήσκει aus dem Spruche Christi mit Grund gefolgert, wenn dieser kategorisch gelautet hätte: θέλω αὐτὸν μένειν ἕως ἔρχ. Wie aber Jesus sich ausgedrückt, so hat man aus einem *bedingten* Satze ein *kategorisches Urtheil* entnommen, mithin den von Jesu gesetzten Fall, dessen Eintreten der Erfahrung anheimzustellen sei (ἐάν, s. *Herm.* de partic. ἄν p. 95 ff.), als wirklich statt findendes Verhältniss betrachtet. Diese Deutung deckt Joh. als Ueberschreitung der Worte Jesu auf, und seine Bemerkung besagt daher, dass man auf Grund jenes Ausspruches mit Unrecht gradezu behaupte: dieser Jünger stirbt nicht, —

*) Vrgl. *Luthardt*: „nur liebende Theilnahme für den Genossen“, wozu aber das verweisende τί πρός σέ; V. 22. nicht passt.

**) Unbegründet ist daher die Vermuthung, diese Sage sei aus der *Apokalypse* entstanden (*Baur*), aus der Erwartung nämlich, dass der Seher der Offenbarung die so nahe geschaute Zukunft Christi noch erleben werde (*Hilgenf.*).

dass man vielmehr das Eintreten des mit ἐὰν θέλω gesetzten Falls der Erfahrung der Zukunft überlassen müsse, weder das οὐκ ἀποθνήσκει noch das Gegentheil vorgreiflich behauptend. Bei der erwarteten Nähe der Parusie ist es begreiflich genug, wie Joh. selbst die von ihm umlaufende Sage nicht überhaupt für unrichtig erklärt und nicht widerlegt (sie *konnte* ja durch die nahe Parusie sich bewahrheiten), sondern sie nur auf ihre Bedingtheit zurückführt, und sie lediglich mit diplomatischer Wiedergabe ihrer Quelle in ihr geschichtliches Licht setzt. — Nach dem Tode des Ap. spann sich die Sage dahin weiter, dass er im Grabe schlummere und athmend die Erde bewege. S. *Augustin.* u. überh. *Ittig* sel. capita hist. eccl. sec. I. p. 441 ff.

V. 24. *Schluss des Joh.* zu diesem seinem Nachtrag V. 1—23., den er als *sein* Werk kenntlich, und dessen Inhalt er als *wahr* geltend macht. — περὶ τούτων und ταῦτα geht auf das V. 1—23. nachträglich Berichtete. — Bemerke den Wechsel von Partic. *Praes.* μαρτυρῶν (denn sein *Zeugniss*, d. i. sein Augen- und Ohrenzeugniss, dauerte mündlich noch lebendig fort) und *Aor.* γράψας. — οἴδαμεν) nicht οἶδα μὲν (*Chrys.*, *Theophyl.*), sondern Joh. spricht *aus seinem und seiner Leser Bewusstsein*, so dass er also das 19, 35. mit καὶ ὑμεῖς Ausgedrückte hier gleich mit einschliesst. Er hätte auch hier οἶδεν schreiben *können* (*Beza* conjicirte so); aber im Blicke auf seine Leser, der ihm ja nach γράψας ταῦτα so nahe lag, *dachte* er communicativ und *schrieb* so.

V. 25. *Apokryphischer Schluss* des ganzen Evangeliums, — nachdem das Johanneische Supplement V. 1—24. hinzugekommen war. — ὅσα) ἅ, welches *Lachm.* nach B. Or. liest, würde die Relativbestimmung einfach *sächlich* geben (*quae* fecit); aber ὅσα giebt sie *quantitativ* (*quotquot* fecit), wie oft auch bei Classikern ὅσος nach πολύς folgt (Hom. Il. 22, 380. Xen. Hell. 3, 4, 3.). — ἅτινα) *quippe quae, utpote quae.* Das Relativ ist zugleich *qualitativ* (*Kühner* II. §. 781. 4. 5. u. ad Xen. Mem. 2, 1, 30.), nämlich in Betreff der grossen Menge; daher nicht das einfache ἅ. — καθ' ἕν) *je eins, Factum für Factum.* S. *Bernhardy* Syntax p. 240. *Ast* Lex. Plat. I. p. 639 f. — οὐδὲ αὐτὸν τ. κόσμ.) *ne ipsum quidem mundum*, geschweige ein Raum in ihr. — οἶμαι) vom Verf. des Schlussverses dem *Joh.* in den Mund gelegt. — χωρῆσαι) dass sie *fasst* (vrgl. 2, 6.). Der Infin. Aor. nach οἶμαι ohne ἄν, rein Griechisches Idiom (*Lobeck* ad Phryn. p. 751 ff.), drückt das Geglaubte gewiss und entschieden aus. S. *Bernhardy*

p. 383., und über den Unterschied vom Infin. Praes. (*Pflugk* ad Eur. Hec. 283.) u. Futur.: *Kühner* II. p. 80 f. τὰ γραφόμενα) die Bücher, *welche*, wenn der gesetzte Fall eintritt, *geschrieben werden*. Diese *Bücher* also zu fassen, meint der Verf. sei die Welt selbst zu klein, nicht, wie *Luthardt* unterlegt, die *Fülle solcher Zeugnisse* zu fassen, mir unklar hinzusetzend: „denn nur ein absolut äusserer Umfang ist dem absoluten Inhalt der Person und des Lebens Christi entsprechend.“ Contextwidrig haben χωρῆσαι *Hieron.*, *Augustin.*, *Rupert.* (welcher sagt: die Welt sei „et ad quaerendum fastidiosus et ad intelligendum obtusus“), *Calov.*, *Bengel* u. M. vom *geistigen* Fassen erklärt. — *Unjohanneisch* ist in V. 25. nicht allein die ungereimte und ungeistige *Uebertreibung* (ohne Erfolg von *Weitzel* l. l. p. 632 ff. vertheidigt), deren Charakter apokryphisch ist (vrgl. analoge Hyperbeln b. *Fabric.* ad Cod. Apocr. I. p. 321 f.), sondern auch die zur Johanneischen Einfachheit nicht stimmende *periodische* Ausdrucksweise, so wie die erste Person (οἶμαι), in welcher Joh. im Evang. nie redet; auch hat er οἴεσθαι sonst nicht, welches sich jedoch auch bei Paulus nur einmal (Phil. 1, 17.) findet. Die Varianten sind (s. d. krit. Anm.) für die kritische Beurtheilung ohne Belang.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.